

School of Theology at Claremont



1001 1354458



# The Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA











Friedrich Hegarten

Von Glauben und Offenbarung

BT  
127  
G58

Vier Vorträge



Erstes bis drittes Tausend

---

Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1923

Es sind alle Prediger nicht mehr denn die Hand, die den Weg  
weist. Sie sind die Leute nicht, die sollen jemand fromm  
machen; Gott tut das alleine.

Martin Luther

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California



# V o r w o r t

---

Wenn die in diesem Hefte vereinigten Arbeiten nicht nur Variationen der in meiner Schrift „Die religiöse Entscheidung“ ausgesprochenen Gedanken sind, sondern sie, wie ich hoffe, weiterführen, so verdanke ich das vor allem der Auseinandersetzung über die prinzipiellen Voraussetzungen der Theologie, in der ich seit anderthalb Jahren mit meinem Freunde, dem Philosophen Eberhard Grisebach, stehe und deren Ergebnis wir hoffentlich bald vorlegen können.



## Die Offenbarung

Es gibt in der Auseinandersetzung über religiöse Fragen nicht leicht ein kompromittierteres Wort als das Wort Offenbarung. Man wittert, wo man dieses Wort hört, eine religiöse Ausschließlichkeit, durch die man festgelegt werden soll auf ein bestimmtes Bekenntnis, auf eine von vielen, untereinander schließlich doch mehr oder weniger gleichwertigen Religionsauffassungen. Man argwöhnt höchst peinliche Bekehrungsversuche, durch die einmal die individuelle Freiheit und Selbständigkeit in diesen Dingen bedroht wird, und durch die man zweitens in eine fatale, gar zu persönliche Nähe zu dem Gegenstand des religiösen Interesses gezwungen werden soll. Man fürchtet, wenn dieses Wort Offenbarung fällt, gar zu massive und primitive und höchstens durch ihr hohes Alter ehrwürdige Bilder der göttlichen Wirklichkeit für authentische und mit blinden Augen hinzunehmende Berichte, ja womöglich für die Sache selber aufgezwungen zu erhalten, und so die feine Distanz und Objektivität gestört zu sehen, die man zwischen sich, dem interessierten, gebildeten, für alles in der Welt offenen Menschen und jener religiösen Welt, die an sich doch durchaus unfaßbar und unzugänglich ist, ausgerichtet hat.

Und man weist jede bekenntnismäßige Ausschließlichkeit in Dingen der Religion mit umso besserem Gewissen zurück, als man in ihr eine Versündigung gegen den Sinn der Religion sieht, der sich erst in der Fülle der verschiedensten Religionsgebilde und Religionsauffassungen in seiner umfassenden Tiefe offenbart. Es käme also, gerade um den innersten Sinn der Religionen und der Religion überhaupt zu erfassen, darauf an, sich vor jeder Ausschließlichkeit, vor jeder einseitigen Betonung einer bestimmten Religion auf das strengste zu hüten. Und je reiner man den schließlich in jedem Religionsgebilde irgendwie vorhandenen, darum aber auch allen

positiv ausgeprägten, historisch gewordenen Religionen überlegenen Sinn aller Religion erfaßt hat, umso mehr wird man allen Bekehrungsversuchen gegenüber die individuelle Freiheit betonen. Denn es liegt ja dann in der individuellen, persönlichen Echtheit, mit der der Einzelne seine religiöse Überzeugung gestaltet, das einzig mögliche Kriterium für die Wahrheit der Religion. Und man wird sich gegenüber dem, was man im allgemeinen unter Offenbarung versteht, nämlich einem angeblicherweise authentischen und objektiven Bericht über die göttliche Wirklichkeit, umso spröder und abweisender verhalten, als man mit der Erkenntnis der schlechthinnigen Subjektivität der religiösen Überzeugung auch die Erkenntnis gewonnen hat, daß es eine objektive religiöse Wahrheit, das würde also bedeuten: ein religiöses Dogma, das an und für sich, buchstabenmäßig wahr wäre, gar nicht geben kann und nicht geben darf, wenn nicht die Religion verraten werden soll, die nur in persönlichster Aneignung und insofern auch Auslegung wahr sein kann. Man wird jedem Anspruch gegenüber, eine objektive, dogmatisch zu fixierende Offenbarung zu besitzen, die Erkenntnis nicht aufgeben, daß alle religiöse Aussagen nur mehr oder weniger willkürliche, durch Temperament, Begabung, Kultur bedingte Bilder und Symbole sind, und daß diese Bilder und Symbole darum nur solange wahr und noch dazu nur in einem übertragenen Sinne „wahr“ sein können, als man sie nicht eigentlich nimmt, sondern nur als Hinweise auf etwas, daß sie nie selbst sein können, sondern nur auf sehr uneigentliche, vorbehaltliche Weise meinen können.

Man wird das, was hier in kurzen Strichen angedeutet wurde, als die allgemeinen Voraussetzungen bezeichnen dürfen, die heute für jedes religiöse Denken in der gebildeten, religiös interessierten Welt gelten. Und man wird sich, wenn man nun trotzdem über Offenbarung sprechen will, wohl oder übel auf die Gültigkeit dieser Voraussetzungen einrichten und all die Unannehmlichkeiten und Fatalitäten, in die bekehrungslüchtige und enggeistige Offenbarungsbefürworter einen bringen, vermeiden müssen. Aber recht verstanden, liegt gerade darin, daß und vor allem wie man diese zu Anfang charakterisierten Unannehmlichkeiten vermeidet, ein sehr feines



Kriterium dafür, ob man tatsächlich über Offenbarung spricht und nicht über verengte und darum aggressiv und bekehrungsfüchtig gewordene Religion. Allerdings wäre dieses Kriterium insofern noch näher zu bestimmen, als man nur dann über Offenbarung spräche, wenn man sich vor die Notwendigkeit einer so totalen Ausschließung aller Religionen stellte, daß jene orthodoxe und bekenntnisgebundene Ausschließlichkeit einer bestimmten Religion gar nicht mehr möglich wäre. Eine solche totale Ausschließung aller Religionen wäre aber nur möglich, wenn sich gerade aus der Erkenntnis des Sinnes der Religion, also aus der Erkenntnis dessen, was die Religion in ihrem letzten, innersten Sinne meint, ergäbe, daß das, was die Religion meint, nie und niemals, wenn sie sich selbst nur recht versteht und ernst nimmt, Religion sein kann, sondern etwas anderes ist, durch das die Religion auf das äußerste kompromittiert wird. Und dieses Andere, die Religion kompromittierende und darum aufhebende wäre — ich kann das zunächst nur als eine noch zu beweisende Behauptung aussagen — die Offenbarung.

Wenn ich ganz zu Anfang sagte, es gäbe nicht leicht ein Wort in der religiösen Rede, das so kompromittiert wäre, wie das Wort: Offenbarung, so füge ich jetzt hinzu: es gibt kein Wort, das alles religiöse Reden und Denken so sehr und so unheilbar kompromittiert wie dieses selbe Wort: Offenbarung. Und zwar bezieht sich das auch auf das religiöse Denken, das wir jetzt im Augenblick ausüben. Insofern bleibt auch alles Denken über die Offenbarung, auch das sich selbst gegenüber kritischste, religiöses Denken und wird nie und niemals selbst zur Offenbarung, auch nicht, wenn es den heiligsten, orthodoxesten Inhalt hat. Aber auch nicht, wenn es aus der allerpersönlichsten, echten, innerlichsten Überzeugung kommt und der reinste Ausdruck eines tiefen seelischen Erlebnisses ist. Insofern wird jedes und alles religiöse Denken von der Offenbarung kompromittiert; das heißt, konkreter gesprochen: bedeutet Offenbarung die wesentliche Offenbarung des Göttlichen, wenn denn auch in menschlicher, individueller Auffassung, so ist doch gerade diese menschliche Auffassung als ein Gefäß für Unfaßbares nicht das Göttliche, also gerade nicht das, was diese Auffassung meint, sondern gerade das, von dem sie in wachsam-

ster Selbstkontrolle sich immer von neuem lösen muß, um nicht über dieser durchaus unzulänglichen Fassung und Auffassung gerade das zu verlieren, was hier in seiner Unfaßbarkeit aufgefaßt, in seiner Unbegreiflichkeit begriffen werden soll. Und wenn wir vorhin in der individuellen persönlichen Echtheit, mit der der Einzelne seine religiöse Überzeugung gestaltet, das einzig mögliche Kriterium für die Wahrheit dessen, was hier gemeint ist, erkannten, so scheint mir hier, wo sich uns hinter und über der Religion noch das Problem der Offenbarung gestellt hat, ein bedeutend höheres Maß von individueller Freiheit und Selbstständigkeit gefordert zu sein. Denn hier wird nicht nur persönliche Echtheit und Überzeugtheit der Auffassung gefordert, sondern darüber hinaus die wachsamste Freiheit und Beweglichkeit dieser eigenen persönlichsten Überzeugung und Auffassung gegenüber. Zwar ist hier die persönliche Echtheit der Überzeugung nicht das Kriterium für die Wahrheit der Offenbarung, denn die kann, wenn anders sie die Offenbarung Gottes ist, keinen anderen Richter über sich anerkennen als Gott. Aber diese erhöhte persönliche Selbstständigkeit, dieses wachsamste Überlegensein über seine eigene Überzeugung ist das Kriterium dafür, daß hier Offenheit vorhanden ist für den Inhalt der Überzeugung, also in unserem Fall: Offenheit für die Offenbarung.

Das will sagen: weil man sich nicht versteift und verhärtet in der eigenen Auffassung, die ja immer nur — ich bitte um Verzeihung wegen der Wiederholung — ein individuelles, schließlich zufälliges Bild und Symbol der Sache und nie die Sache selbst sein kann, darum bleibt man hier offen für den unfaßbaren Inhalt. Offensein und Offenbleiben, das ist ja aber wohl — und das ist nicht nur paradox gesprochen — die einzige Möglichkeit, Unfaßbares zu fassen. Auf die Permanenz dieses Offenbleibens kommt hier alles an und auf seinen Radikalismus. Das heißt: darauf, daß man bis in die Wurzel hinein geöffnet bleibt für den unfaßbaren Inhalt der religiösen Überzeugung und in keiner Weise sich selbst meint. Und auch dieses nicht auf eine geistig-artistische Weise, um sich immer neue Möglichkeiten des eigenen inneren Seins zu verschaffen. Man wäre dann noch nicht bis in die Wurzel geöffnet für das, was man selbst nicht und niemals und auf keinerlei Weise sein kann.

Ich brauche jetzt nicht mehr im einzelnen zu zeigen, daß hiermit auch auf das nachhaltigste jene Distanz gewahrt ist, die uns bedroht schien, als das Wort Offenbarung fiel.

Und so glaube ich, jene Voraussetzungen, die für das religiöse Denken in der gebildeten Welt heute allgemein sind, wohl einhalten zu können. Was ich mit ihnen tue, ist nur, daß ich sie in ihrer eigenen Richtung bis zum äußersten verschärfe. Und ich tue das nur deshalb, weil ich, wiederum durchaus in der Konsequenz dieser Voraussetzungen, den Sinn der Religion, also das, was die Religionen meinen und doch nie selbst sind, wichtiger nehme als die Religionen und ihre zufällige, historische, individuelle Erscheinung und Gestalt, und weil ich den Sinn und die Meinung der Religion so ernst nehme, wie sie genommen sein wollen.

**W**as aber ist dieser Sinn der Religion?

Man könnte ganz kurz antworten: Gott, und es wäre damit alles, schlechterdings alles ausgesagt. Wir können auch in der Tat nichts anderes tun, als den Inhalt dieser kürzesten und einzigen erschöpfenden Antwort durch Einzelheiten andeuten. Durch Einzelheiten: Denn diesem alles umfassenden Namen gegenüber bleibt alles Einzelheit.

Es ist die Voraussetzung jeder Religion, daß Gott und Welt, Gott und Mensch ursprünglich eins sind. Genügender Beweis dafür ist dieser Name Gott, der ein totaler Name ist, das heißt: ein Name, der, in welcher Beziehung, in welchem Zusammenhang er auch gebraucht wird, immer auf die Totalität geht, der immer das Ganze, die ganze denkbare und undenkbare Welt in ihrem ganzen Durchriß meint. Es ist hiersfür gleichgültig, was für einen vorgestellten Inhalt dieser Name im einzelnen Fall hat, ob er in der Vorstellung ein Fetisch oder Jahve, der Gott der großen Geschichte, Allah oder das Tao ist. Immer ist er der Gott Himmels und der Erde, immer ist in seinem Namen alles gemeint, was ist. Denn Er ist alles und Seine Macht ist über alle mächtig. Denn Fetisch und Jahve, Allah und Tao sind nicht dies oder das, sondern sie sind eben Gott. Das ist die Voraussetzung aller Religionen, der primitivsten gerade so wie der höchsten.

Dies aber ist die Erkenntnis, die jede Religion aus ihrer Voraussetzung der ursprünglichen Einheit von der Welt hat und deretwegen überhaupt Religion ist: daß Gott und Welt, Gott und Mensch, die ursprünglich eins sind, in der tatsächlichen Erfahrung dieser Welt, dieses Menschen nicht eins sind, daß Mensch und Welt ferne sind von Gott. Es ist hier wieder gleichgültig, was zwischen dem Menschen und Gott ist, ob der Hunger oder das nationale Unglück, die Übertretung des Ritus oder die sittliche und seelische Unvollkommenheit. Denn das alles ist ferne von Gott, eins wie das andere und keines mehr als das andere. Wir können Gott gegenüber doch immer nur Einzelheiten nennen; auch unser Höchstes und Umfassendstes ist vor ihm nur ein Teil. Was darum auch die Religionen in den Raum zwischen Gott und dem Menschen stellen, immer meint es die Ferne von Gott und ist darum ein Riß durchs Ganze. Dieser totale Riß ist die Erkenntnis, die jede Religion von der Welt hat. Soinetwegen allein ist Religion.

Denn der Zweck jeder Religion ist, diesen totalen Riß zu heilen. Und auch hier ist es wieder gleichgültig, womit die verschiedenen Religionen den Riß heilen wollen, ob dadurch, daß sie ihren Gläubigen äußeres Glück verschaffen oder gerade seinen Verzicht auf jedes eigene Glück verlangen, ob durch Heilung seiner äußerlichsten oder innerlichsten Not, ob durch eine neue Welt oder ein neues Herz. Immer bedeutet die Heilung, daß Gott und Mensch wieder eins werden. Und wo die Religion die Heilung irgend einer Not durch Gott meint, da meint sie die ganze, die totale Heilung der totalen Not der Gottesferne. Und da alles und jedes, das Äußerlichste genau wie das Innerlichste Gottes ist, so kann die Heilung jeder Not, ganz gleich welche sie ist, Heilung der schlimmsten, der umfassendsten Not sein, der der Gottesferne.

Alle Religion bleibt in ihrem Sinn dem Verständnis völlig verschlossen, solange man nicht versteht, daß da, wo Gottes Name genannt wird, niemals nur ein Teil, etwas Teilhaftes gemeint ist, sondern immer das Ganze. Immer ist dieser Name ein Kreis, der alles in sich schließt. Und wo irgend etwas zu diesem Namen in Beziehung gesetzt wird, da wird es in den Mittelpunkt gerückt, und es



ist mit ihm, nach welcher Richtung es auch sieht oder gesehen wird, immer das Ganze gemeint. Darum die Totalität der ursprünglichen Einheit von Gott und Mensch. Darum der totale Riß zwischen Gott und Mensch. Darum die Absicht der totalen Heilung dieses Risses durch die Religion.

Es scheint mir aber keine Frage zu sein, daß die heutige Auffassung der Religion gerade mit dieser Erkenntnis, die wir eben gewonnen haben, nicht so ohne weiteres einverstanden sein wird. Das hat seine guten Gründe.

Einmal diesen, daß das, was wir eben zu erkennen suchten, nicht die Religionen und ihre tatsächlichen Erscheinungen darstellt, sondern ihren Sinn meint. Und man weiß wohl: es ist das Allergewöhnlichste, daß die Erscheinungen meist hinter ihrem Sinn, ihrer eigentlichen Meinung beträchtlich zurückbleiben. Und der durchaus nicht eindeutige sondern — buchstäblich — unendlich vieldeutige Gedanke der Totalität ist nur mit einiger leidenschaftlichen Energie zu denken. Und es gibt keinen Ort, keine Gebärde, kein Wollen, kein Gefühl in der Religion, kein Gebot und keine Gnade, die nicht von diesem Gedanken erst ihren religiösen Charakter, ihre wirkliche Beziehung auf die Gottheit bekämen. Ihn zu denken, dazu braucht es schon ein gerüttelt Maß von Bedrängtheit nicht nur durch dies und das, sondern durch die elementare, erschütternde Tatsache, daß es dies und das gibt, jedes in dieses Dasein gerufen von einer total unhörbaren und doch in allem gehörten Stimme. Man muß schon in allem und hinter allem nah Vertrauten und Bekannten durch ein total und unheimlich Unbekanntes und unnahbar Fremdes erschüttert sein und immer von neuem erschüttert werden, um das Grundgefühl aller Religion aufbringen zu können, um die Grundgedanken aller Religion in ihrer Totalität, in ihrem allerdings gewaltigen Durchriß durch das Ganze mitdenken zu können.

Es ist darum nicht zu verwundern, daß die Religionen in ihrer breitesten Erscheinung in der Masse der Gläubigen ihren Sinn nicht erreichen und ein anderes Bild bieten, als wir vorhin gaben.

Zu verwundern wäre schon eher — und damit kommen wir zu

dem zweiten Grund dafür, daß die heutige Auffassung der Religion anders ist als die, die wir vorhin gewannen — daß das gebildete Denken den Sinn der Religion, also den Gedanken Gott, so gründlich verkennen kann, wie es das tut. Aber hier muß man sich nur klar machen, daß jedes gebildete Denken seinem eigenen Wesen nach in seinem Gefüge für den Gedanken Gott keinen Platz haben kann oder daß es ihn, wenn es ihm dort als einem unter anderen Gedanken doch einen Platz einräumt, auf das gründlichste verfälschen muß. Denn das Wesen des gebildeten Denkens ist in jeder Beziehung das Maß, die Begrenzung, der Begriff, die Übersiehbarkeit. Bilden heißt ja wohl auch mäßigen, begrenzen, begreiflich machen. Dieses maßvolle, gebildete, in begrenzte Begriffe gebundene Denken hat kein anderes Interesse, als das unübersiehbare Chaos der Wirklichkeit zu ordnen, es unter das Gleichmaß seiner Begriffe und Kategorien zu bringen, es übersiehbar und durchsichtig zu machen. Das ist der Sinn des naturwissenschaftlichen Denkens und in anderer Weise des geschichtlichen und politischen Denkens und wieder in anderer Weise des moralischen und des ästhetischen Denkens. Alles, was nicht in das Maß dieser Begriffe gebracht werden kann, was sich dieser Ordnung, Begrenzung und Bestimmung entzieht, alles endgültig Undurchsichtige, alles Unbegrenzte und Unendliche wird von diesem gebildeten Denken an den Rand seines Blickfeldes geschoben. Zwar weiß ein wirklich gebildetes Denken wohl, daß hier in den unübersiehbaren Weiten und unmeßbaren Fernen, die sich allen seinen Begriffen und Übersiehbarkeiten entziehen und die Ohnmacht und Vorläufigkeit dieser Begriffe immer wieder zu entlarven drohen, die ewigen Seinsgründe seiner selbst und der von ihm geordneten Wirklichkeiten liegen. Aber es begibt sich nicht in ihren Bann, es schiebt sie immer wieder an den Rand und hat für sie ein vornehm fernhaltendes non liquet. Denn es weiß, wenn es seiner eigenen Art bewußt ist, daß diese Seinsgründe dort am Rand für seine geordnete, begriffene und übersichtliche Welt das sind, was Meer und Hochgebirge für die bebaute, kultivierte Ebene sind: Ursprung und dauernde Bedrohung in einem zugleich.

Man wird ohne weiteres einsehen, daß die Welt, um die es in der Religion geht, nicht zusammenfällt mit dieser geordneten, begriffenen

Welt des gebildeten Denkens. In der Welt der Religion liegen — wenn ich das vorhin gebrauchte Gleichnis noch einmal anwenden darf — Hochgebirge und Meer, Ursprung und Bedrohung der kultivierten, also gebildeten Welt nicht am fernen Rand, sondern die Welt der Religion ist die Welt des Meeres und Hochgebirges, und das kultivierte, gebildete Land ist nichts anderes als der Ort, an dem diese Urgewalten aufeinanderstoßen und in ihrem Zusammenstoß vernichten und schaffen in einem zugleich.

Ist das so, dann wird man aber auch verstehen, daß das gebildete Denken, solange es seine Maßstäbe, seine Begriffe anwendet, wie es sie für seine Welt verwendet, verwenden muß, dem Problem der Religion nicht von Ferne gerecht werden kann. Und daß eine Anpflanzung der Religion in dem Lande und in den Grenzen der Bildung und Kultur ein sehr klägliches und pflegebedürftiges Gebilde aus diesem elementarsten und urhaftesten Wesen machen wird. Wie das denn auch die Erfahrung auf das Groteskeste zeigt.

**N**un gibt es ein von diesem gebildeten Denken fundamental verschiedenes. Es ist von diesem begrenzten und begrenzenden, maßvollen und gemäßigten Denken so verschieden, wie etwa — um einen Vergleich aus relativ Bekannterem zu gebrauchen — Shakespeare verschieden ist von Goethe oder Dostojewski von Conrad Ferdinand Meyer.

Der Gegenstand dieses Denkens ist kein anderer als der des Denkens, das wir das gebildete nannten. Genau wie Shakespeare und Goethe, Dostojewski und Conrad Ferdinand Meyer Menschen von genau demselben Fleisch und Blut zum Gegenstand ihrer Dichtungen haben. Aber wenn in jenem begrenzten, maßvollen Denken das Chaos und der auch das wildeste Chaos zur Einheit in sich zusammenschließende Himmel nur am fernsten, streng gemiedenen, kaum mit dem Blick gesuchten Horizont auftauchen, so kennt dieses Denken kein anderes Bemühen, als in allem, was irgendwie zu seinem Inhalt werden kann — und was könnte das nicht? — dieses Chaos und diese Einheit zu erkennen. Unter diesem Gesichtspunkt, in der Glucht dieser Linie, die das All in seiner Unendlichkeit durchreißt, die nicht nur in der Welt

der begriffenen Dinge von begrenzter Ursache zur begrenzten Wirkung und so weiter behutsam gezogen ist, sondern die mit der Leidenschaft des Fragens nach den letzten Seinsgründen vom Unbekannten ins Unbekannte gezogen wird, auf der Flucht dieser Linie sieht dieses Denken alle Dinge.

Die Flucht dieser vom Unbekannten ins Unbekannte gezogenen Linie, die Witterung dieser verborgenen und doch in allem Kleinsten wie Größten anschaubaren Urgewalten sieht und spürt das gebildete Denken nicht. Die darf es auch nicht sehen und spüren, solange es sein will, was es ist, und nichts anderes tun will, als was seine Aufgabe ist. Tut es aber, was es nicht tun sollte, und was auch nicht im geringsten seine Aufgabe ist, und was es auch nicht tun wird, solange es sich über seine eigene Art und über die selbst gesetzten Grenzen klar ist, macht es sich an die religiösen Vorstellungen und Gedanken heran, um sie mit seinen Kategorien und Begriffen zu begreifen und in seine begrenzte Welt einzuordnen, so begreift es sie auch nur so weit, als sie von seiner eigenen Art sind. Das tut es mit dem Fetisch und dem Heiligenbild, mit dem Wunder und dem Sakrament, mit Abendmahl und Taufe, mit den Heiligen Schriften wie mit dem Christus. Aus dem Ritus z. B. macht es hygienische Vorschriften, aus dem Abendmahl eine historische Gedächtnisfeier, aus der Taufe ein Familienfest unter Assistenz eines mehr oder weniger beliebten Pfarrers, aus den heiligen Schriften klassische Urkunden der Volksseele, aus dem Christus, dem Gottesohn, macht es die Verkörperung des Kategorischen Imperativs oder den ersten Sozialisten oder den Entdecker der Seele oder das Urbild schöpferischer Lebensgestaltung oder was sonst in der gebildeten Welt gerade im Schwange ist. Das sind alles in den Grenzen dieser gebildeten Welt gute und nützliche Dinge, aber für Religion ausgegeben sind sie nichts als Trivialitäten. Und die diese Dinge für Religion ausgeben, sollten sich nicht so sehr wundern, daß sie dafür so gut wie gar keine Abnehmer finden, außer in den Kreisen der Lehrer und Lehrerinnen etwa, die in der fatalen Lage sind, im Rahmen einer angemessenen und allerdings sehr trügerischen und löcherigen Allgewalt des gebildeten Denkens Religion unterrichten zu müssen.



Die Verfälschung, die dieses gebildete Denken notwendigerweise an der Religion vollzieht, hat ihren Grund darin, daß es nichts sieht als den Vorstellungsinhalt der religiösen Gedanken, der aus der bekannten Welt unserer Erfahrungen genommen ist. Aber nichts, gar nichts, weder Kleinstes noch Größtes ist nur Teil dieser begrenzten, übersehbaren und begriffenen Welt. Alles ist ebenso, wie es Teil und Erscheinung dieser begrenzten und begriffenen Welt ist, und in noch viel höherem Maß als es dies ist, Erscheinung des Unbekannten, Unbegrenzten. Denn dieses von unserem Erkennen Unerkannte, von unseren Begriffen Unbegriffene, für unsere Maße Maßlose, für unser Erfahren Unerfahrbare ist Ursprung und Ende alles unseres Erkennens und Begreifens, aller unserer Maße und Erfahrungen. Man weiß nicht, was Erkennen heißt, wenn man nicht sieht, daß jede Erkenntnis, die den Namen verdient, nichts ist als der blühgleiche Übergang von einer Frage zur anderen Frage, von einem Unbekannten zum anderen, von einem Dunkel ins andere. Und man weiß nicht, was ein Maß ist, wenn man vergißt, daß das nur die feine, haar-scharfe Linie ist, wo Ungemessenes auf Ungemessenes stößt. So wenig etwas für sich, wie die Linie, auf der sich der Schatten vom Lichte löst, etwas Drittes neben Schatten und Licht ist. Und man weiß auch nicht, was das ist, was wir Erfahrung nennen, wenn man blind ist dafür, daß das nur der nie getane, immer nur versuchte Blick ist, der unseren Augen entgleitet, während eine Welle in der dunklen Flut, die wir Leben nennen, uns auf ihren Kamm hebend wieder in die Tiefe wirft. Und sagen wir nicht schon fast zu viel, wenn wir sagen, dieser Blick sähe dies, daß wir wir sind und nicht nur eine Welle in dieser dunklen Flut?

Jedenfalls aber ist die ganze erkannte Welt, diese Welt des Maßes und der Erfahrung, eben diese von uns und unserem gebildeten Denken für so sicher und in sich selbst bestehend und für sich selbst seiend gehaltene Welt weder sicher, noch in sich und für sich selbst bestehend. Sie ist nicht ein zweites neben dem, was wir allerdings immer nur von dieser begrenzten, erkannten, erfahrenen, endlichen, in sich eben doch geschlossenen Welt aus als Ursprung und Ziel, Anfang und Ende, als das durchaus Unerfahrbare, Unerkannte, Unendliche, Unbegrenzte

bezeichnen und nie mit seinem eigenen Namen nennen können. Es sei denn, wir nennen es Gott. Aber ist dieser umfassendste Name für uns, die wir immer nur Einzelnes begreifen können, anderes als eine Frage? Allerdings eine Frage, die nichts ist als Frage und für uns nie eine Antwort werden kann. Es wäre denn, wir selbst wären nicht mehr die, die wir sind. Eine, wie wir sehen werden, in dem Bannkreis eben dieser Frage nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisende Möglichkeit.

Ist diese nach unserem, nach Menschenmaß gebaute Welt, ist diese Welt, die wir die unsere nennen, nicht ein selbständiges Zweites neben dem ewigen Ursprung und Ziel, neben dem Unbegrenzten und Unerfahrbaren, so ist sie, was, wie wir sahen, ihre Elemente: Erkenntnis, Maß und Erfahrung auch sind, nämlich: Stoß von Ungemessenem auf Ungemessenes, Übergang von Frage zu Frage, Wechsel von Schicksal zu Schicksal.

Aber dies eben ist auch das Sein dieser Welt in all der Unausweichlichkeit und Unaufhebbarkeit, die gemeint ist, wo man vom Sein spricht. Das will heißen: unter diesem Aspekt, daß sie nicht ein selbständiges Zweites neben dem ewigen Ursprung und Ziel ist, wird diese unsere erfahrbare, begriffene Welt nicht, ganz und gar nicht zum leeren Schein oder zum kurzen, schließlich bedeutungslosen Spiel der flüchtigen Zeit. Wie das gewöhnlich die letzte, müde Weisheit ist, wenn man diese zeitliche, begrenzte Welt unter dem Aspekt des Unbegrenzten und der Ewigkeit anschaut. Aber das, Schein oder Spiel, ist diese Welt gerade nicht. Ihre Substanz ist Substanz der ewigen Welt, ihr Sein ist Sein aus den Urgründen. Sonst wäre sie nicht diese Welt mit der wahnsinnigen Härte ihrer Nöte, mit der unlösbaren Problematik ihrer Fragen, mit dem unaufklärbaren Wirrsal ihrer Verwirrungen. Und das über die Massen kunstvolle System der Linien und Beziehungen, das Bild und Gerüst dieser unserer Welt ist, also, um Konkretes zu nennen: Staat und Familie, Nation und Volk, Moral und Kunst, Recht und Sitte, Technik und Wissenschaft, Natur und Geschichte, das alles ist ganz und gar nicht nur der sinnvolle oder sinnlose, je nachdem, jedenfalls letztlich wesenlose Traum

des Menschengeistes. Eine spielerische Koketterie mit indischer Weisheit mag sich damit über ihre gedankliche und sittliche Sterilität hinwegtäuschen. Die Linien und Beziehungen, die den Plan und Bau dieser unserer Welt ausmachen, sind Linien, die von Ewigkeit zu Ewigkeit gezogen sind, sind Beziehungen von urgründigem Sein zu urgründigem Sein. Nicht einmal das ist nur Schein, nur Traum, daß der Menscheng Geist diese Linien und Beziehungen auf sein menschliches, begrenztes, überschaubares Maß zu reduzieren versuchen muß, daß er aus den Ewigkeiten dieser Linien Zeit und endliche Linien in der Zeit und aus den Unüberschaubarkeiten dieser Beziehungen überschaubare Gebilde immer von neuem zu machen versucht.

Aber diese ewigen Linien und urgründigen Beziehungen, die in Wahrheit Plan und Bau auch dieser endlichen, begrenzten Welt sind, lassen sich nicht reduzieren auf Zeit und Maß, Grenze und Begriff, Vernunft und Takt, Staat und Familie, Moral und Kunst, Nation und Volk, Geschichte und Natur. Das ist Grund und Ursache der wahnsinnigen Härte der Räte dieser Welt, von daher ist die Problematik ihrer Fragen unlösbar, von daher das Wirrsal ihrer Verwirrungen so unaufklärbar. Und es ist nichts als eine leere Redensart, wenn man meint, sub specie aeternitatis, unter dem Aspekt der Ewigkeit verlöre alle irdische Not ihre Härte, löse sich die Rätselhaftigkeit aller irdischen Fragen, würde das Wirrsal aller irdischen Verwirrungen aufgeklärt. Die Dinge sub specie aeternitatis anschauen, das heißt für uns nicht und kann für uns nicht heißen, sie sehen, wie sie in der Ewigkeit sind, wenn sie nichts sind als reine Erscheinungen der Ewigkeit ohne jedes eigene Wollen, eigene Sein und eigene Grenzen. Wir deuten nur auf ein uns absolut unzugängliches Geheimnis, wenn wir sagen: so sieht Gott diese Welt. Die Dinge sub specie aeternitatis sehen, das kann für uns nur heißen: sehen, wie die Dinge und die Menschen, die Verhältnisse und alle Gebilde dieser von Menschen erkannten, und das heißt: bestimmten, Welt über die Begrenztheit ihrer zeitlichen, begriffenen Form hinweg und diese Formen sprengend oder seltsam verzerrend Beziehungen gewinnen nicht nur zu den anderen Dingen und Menschen, Verhältnissen und Gebilden, sondern über das alles hinweg, durch das alles hindurch,

das alles umfassend zu dem *ἄπειρον*, dem Jenseits alles Endlichen und Begreifbaren, zu dem, was niemals Inhalt eines Gedankens, einer Erfahrung, eines Willens sein kann. Der Erfolg dieser Beziehung zur Ewigkeit ist ganz sicher keine schöpferische Lebensgestaltung, wie man sich das heute gerne vorstellt.

Denn man mache sich nur klar, wovon hier die Rede ist: von Beziehungen des Endlichen zu dem *ἄπειρον*, dem Unerfahrbaren, dem Jenseits alles Endlichen; das heißt aber doch: Beziehungen zu dem, was für alles, was endlich ist, nur dadurch charakterisiert werden kann, daß es für alles Endliche total beziehungslos ist. So sprächen wir also hier von Beziehungen zu einem Beziehungslosen.

Geißt das nicht ins Leere greifen?

Geißt das nicht: ein Endliches sein und doch ohne Ende, ohne Grenze, ohne Geschlossenheit in sich sein?

Geißt das nicht: krank geworden sein an einer Krankheit, deren Herz nicht im eigenen Organismus liegt, soweit er ein in sich geschlossenes Gebilde ist, deren Herz darum notwendiger Weise im Jenseits meiner selbst liegt?

Geißt das nicht: in seinem ganzen Sein eine einzige, unheilbare, offene Wunde sein?

Gilt da nicht das Bild aus dem Propheten Jesaias: Er hatte keine Gestalt noch Schöne; wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte. Er war der Allerverachtetste und Unwerteste, voller Schmerzen und Krankheit. Er war so verachtet, daß man das Angesicht vor ihm verbarg; darum haben wir ihn nichts geachtet? Oder wenn noch andere Bilder dafür genannt werden sollen, was für eine Gestalt Welt und Menschen erhalten *sub specie aeternitatis*, so mag noch einmal an die Menschen Shakespeares und Dostojewskis\* erinnert sein. Für sie alle gilt das Jesaiaswort: Sie haben keine Gestalt noch Schöne. Aber es kann da auch Gestalt und Schönheit sein und doch diese unheilbare Wunde. Wenn ich nicht falsch sehe, so ist in den Gestalten Michelangelos etwa nicht Eine Bewegung, nicht Eine Gebärde und nicht Ein Blick, die nicht aus dieser seltsamen Ver-

\* Dgl. Eduard Thurneysen, Dostojewski, 1921; Friedrich Koffka, Über Shakespeare und die Wiedergeburt des Tragischen. Neue Rundschau, 1921.



zerrung zu erklären wären, die über alles kommt, wenn es wirklich unter dem Aspekt der Ewigkeit gesehen wird.

Aber es geht uns hier nicht um die Interpretation literarischer und künstlerischer Werke, und wem die gegebene nicht richtig erscheint, der mag sie auf sich beruhen lassen. Es geht uns hier lediglich um die überraschende und jeden, der sehen kann, erschütternde Veränderung, die an allem eintritt, sobald es seinen Sinn und sein eigenstes Sein nicht mehr in den Beziehungen zu den anderen mit ihm im gleichen Raum der Endlichkeit und der Zeit und des Begriffes sich befindenden Dingen findet, sondern seinen tiefsten Sinn in sich selbst, in seinem eigenen Sein sucht. Dann werden sein zeitlicher Anfang und sein zeitliches Ende und sein höchster begriffener Zweck nur zum Anbruch des Unendlichen. Und seine geschlossene Persönlichkeit, seine endliche Form grenzt sich nicht mehr ab gegen die anderen endlichen Formen, die es umschließen, sondern sie wird deformiert, denn sie muß sich öffnen gegen die Ewigkeit.

Aber dieses Sichöffnen gegen die Ewigkeit ist nicht das viel gepriesene und sicher nie erlebte selige Aufgehen in die Ewigkeit. Sondern wo es sich ereignet — und wo ereignete es sich nicht? — da wird alles Endliche, alles Begrenzte, alles Begriffene, alles menschlich Geordnete und Gebildete, da wird diese ganze Welt ein Griff in die Ewigkeit. Das heißt aber unvermeidbar — wie man es auch deuten mag — ein Griff ins Leere. Denn alle unsere Deutungen dessen, was Ewigkeit ist, stehen unter dem Zeichen des Nicht: sie ist das nicht und nie Begriffene, das nicht und nie Begrenzte, das nicht und nie Erfahrene, das nicht und nie Gemessene, das nicht und niemals Beginnende, das nicht und niemals Endende. So sehr ist diese Welt Nicht-Ewigkeit, daß von ihr aus die Ewigkeit nur als das zu deuten ist, was diese Welt nicht ist.

Das also ist unsere Welt: Nicht-Ewigkeit.

Aber eben: Nicht-Ewigkeit. Das ist ihr Glück, das ist aber auch ihre Verheißung, Sie ist Nicht-Ewigkeit, das heißt, sie ist nicht nur Zeit, nicht nur zeitlich, sie ist nicht nur Endlichkeit. Das heißt dann: sie ist Zeit, die sich nicht in sich selbst schließen, die nicht in sich selbst und ihrem eigenen Wesen ihre Grenze finden kann; sie ist, heißt das,

unbegrenzte Zeit, zeitlose Zeit. Und sie ist nicht nur Endlichkeit: das heißt, sie ist Endlichkeit, die nie ihr Ende findet, die sich nie begrenzen kann aus eigener Kraft. Sie ist, heißt das, wenn nach ihrem Wesen gefragt wird, endlose, unendliche Endlichkeit.

So sieht unsere Welt aus sub specie aeternitatis, im Lichte, oder sagen wir nicht besser: im Schatten der Ewigkeit? So wenig wird sie zum bloßen Schein, daß sie in ihrem zeitlichen, das heißt nicht-ewigen So-sein endlos, unaufhebbar wird.

So wenig aber wird sie auch im Lichte der Ewigkeit verklärt, daß diese Endlosigkeit, diese Unaufhebbarkeit der Zeit und der Endlichkeit die absolute Ferne und Ausgeschlossenheit von der Ewigkeit bedeutet. Und liberale und nicht-liberale Theologen und andere Religionsverkündiger werden sich wohl oder übel die schwer verständliche Gedankenlosigkeit abgewöhnen müssen, daß sie meinen, wenn sie das Wort Ewigkeit aussprechen, dann lägen auch alle Dinge, Kultur und was sonst gerade zur Verhandlung steht, im Lichte der Ewigkeit. Ja, sie tun es, aber sehr anders, als sich das heute der normale Theologe denkt. Denn erst im Lichte der Ewigkeit enthüllt die Problematik dieser endlos endlichen Welt ihre Unlösbarkeit. Erst im Lichte der Ewigkeit zeigt sich, daß alle Not dieser Welt unaufhebbare Not ist. Erst im Lichte der Ewigkeit entsteht die Erkenntnis davon, daß das Wesen der Welt dieses ist, daß sich ihm die Ewigkeit in den Gluch der endlosen Endlichkeit, der Unaufhebbarkeit seines So-seins unausweichlich verwandelt.

**M**an muß von dieser Unlösbarkeit der Problematik unserer Welt, von der Unaufhebbarkeit ihrer Not, von ihrem Wesen, das unausweichlich die Ewigkeit in den Gluch der zeitlosen Zeit, der endlosen Endlichkeit verwandelt, man muß davon wissen, um die Religion begreifen zu können. Die Religion mit ihrer Voraussetzung, der ursprünglichen Einheit von Gott und Mensch, ihrer Erkenntnis von der Welt, nämlich dem totalen Riß zwischen Gott und Mensch, und ihrer Absicht, nämlich der totalen Heilung dieses Risses.

Man wird dann aber auch in ihrem scharfen, unverwischbaren Gegensatz zur Religion die Offenbarung begreifen.

Es liegt uns vor allem an dieser zweiten Erkenntnis.

Kann man aber überhaupt von einem Gegensatz von Religion und Offenbarung sprechen? Ist nicht die Offenbarung ein Teil der Religion? Ist die Offenbarung nicht die Voraussetzung der Religion, eben die wieder offenbar gewordene ursprüngliche Einheit von Gott und Mensch? Begründet die Religion nicht das Recht ihres eigenen Seins und Tuns auf die Offenbarung? Und ist die Offenbarung denn nicht der Quell der Erkenntnis und der Kraft, mit deren Hilfe sich die Religion an die Heilung jenes Risses zwischen Gott und Menschen heranmacht?

Das allerdings macht die Religion aus der Offenbarung. Aber sie tut das aus einem tiefen, verhängnisvollen Irrtum. Oder wäre das kein Irrtum, wenn man göttliches Tun zu Hilfe nehmen will für menschliches? Weiß man nicht, daß göttliches Tun, wenn es in dieser Welt in dem Sinne, wie man das in religiöser Rede meint, nämlich direkt erfassbar und wahrnehmbar, einträte, ein Aussetzen und Unmöglichmachen alles menschlichen Tuns bedeuten würde? Und wenn Gott denn ja, trotz seines eigenen ewigen Tuns dem Menschen Raum ließe zum Handeln — und er läßt uns diese ganze Welt zum Raum —, so kann unser Handeln in dem Schatten dieses göttlichen Tuns jedenfalls kein seiner selbst und seiner eigenen Güte sicheres und das heißt kein religiöses Tun sein, sondern es ist dann in seiner Sicherheit über die Maßen erschüttert. Also es ist dann ein Tun, das sich in gar keiner Weise von jedem anderen, noch so profanen irgendwie abheben könnte. Auch nicht dadurch, daß es sich selbst im Gegensatz zu allem anderen Tun in seiner Sicherheit erschüttert wüßte. Denn es gibt in dem Bereich der göttlichen Tat kein menschliches Handeln, das unerschüttert bliebe. Und auch das Wissen um diese Erschüttertheit ist davon nicht ausgenommen.

Kann es darum einen tieferen Irrtum geben als den, daß die Religion das Recht ihres eigenen Seins auf die Offenbarung gründet? Es gibt nichts Menschliches, das nicht dadurch, daß es in den Bereich Gottes kommt, entrechtet würde. Und welches Menschliche kommt nicht in den Bereich Gottes!

So wird die Religion durch ihre eigene Voraussetzung, die Offenbarung, ins Unrecht gesetzt. Und umgekehrt — Hermann Ritters

furchtbare Anklage fand noch keine Widerlegung —: die Religion ist nichts als tiefer Unglaube an Gott und Gottes Offenbarung.

Aber heißt das denn nicht, daß überhaupt keine Offenbarung möglich ist? Denn das wäre ja keine Offenbarung, die von den Menschen doch nicht aufgenommen werden könnte.

Es gibt hier nur diesen Ausweg, wenn es denn überhaupt einen Ausweg gibt: Offenbarung ist nur möglich, wenn das Unmögliche geschieht, daß Gott in die Gestalt dieser Endlichkeit eingeht, daß Gott zur begrenzten Erscheinung in dieser begrenzten Welt wird, wenn Gott / *horribile dictu* / Mensch wird.

Aber man weiß nicht, was man sagt, wenn man nicht weiß, auf das deutlichste weiß, daß man hier von etwas redet, was menschlich gesehen unmöglich ist und unmöglich bleibt. Daß diese Unmöglichkeit wirklich geworden wäre, das, dieses Geschehen bedeutet die Offenbarung.

Dieses Geschehen aber, nämlich daß Gott Mensch — das heißt doch wohl: Nicht-Gott — wird, also dieses für alle Menschenmöglichkeiten unmögliche und darum nur trotz ihrer wirkliche Geschehen, daß Gott Mensch wird, kann nichts anderes bedeuten als ein Geschehen, das allem Menschlichen in der radikalsten Weise entgegenläuft, das alles menschliche Nein zum Ja und alles menschliche Ja zum Nein macht. In der Bewegung dieses Geschehens, nämlich daß Gott Mensch wird, aber auch nur in ihr, wird die Ewigkeit zur Ewigkeit, denn das Nein, unter dem sie vom Menschen aus steht und durch das sie zum Unerfaßbaren, Unerkannten wird, wird hier zum Ja. Das heißt: in der Bewegung dieses menschlich unmöglichen Geschehens, daß Gott Mensch wird, aber auch nur in ihr wird die Ewigkeit zum Erkennbaren, zum Erfassbaren. Und hier wird die Endlichkeit zur endlichen, zu Ende gehenden Endlichkeit. Um den stärksten Ausdruck für das zu gebrauchen, was gemeint ist: hier stirbt der Tod, und hier wird die Todeskrankheit, die unheilbare Krankheit des Todes, an der die Welt leidet, geheilt. Denn das unaufhebbare Ja, unter dem sie im Schatten der Ewigkeit steht und das ihre Endlichkeit endlos macht, wird hier zum Nein: hier findet die Endlichkeit ihr Ende, hier findet die Zeit ihre Zeit, hier findet der Tod seinen Tod.



Aber auch nur hier in diesem unmöglichen Geschehen, dessen Unmöglichkeit menschlich gesehen bleibt, ja, bleiben muß, wenn es selbst bleibt, was es ist, nämlich Gottes Geschehen.

**S**ragt man mich, wo dieses Geschehen sich ereignet, so kann ich nur antworten: überall. Denn wenn es geschieht, so läuft es, wie wir sahen, allem und allem Menschlichen in der radikalsten Weise entgegen.

Frägt man mich, wo dieses Geschehen sichtbar, offenbar wird, so kann ich selbst nur fragend auf die Stelle in der Geschichte hinweisen, die man Jesus von Nazareth nennt. Ich sage: fragend; ich könnte auch sagen: nur glaubend. Denn man kann Unmögliches — und noch einmal sei es gesagt: es handelt sich hier um Unmögliches — man kann Unmögliches nur glauben, nur in der fragendsten, unsichersten, gebrochensten, zweifelndsten Form des Wissens wissen und das heißt ja: nicht-wissen. Wird aber mit diesem Glauben, diesem Nicht-wissen die Offenbarung geglaubt, so steht es ja wohl in der Bewegung ihres Geschehens, und es gilt von seinem Nein, was von allem menschlichen Nein gilt, daß es in dieser Bewegung zum Ja wird.

Soweit auch dieser Glaube menschliche Tat ist — und er ist das wohl in seiner ganzen Ausdehnung —, steht auch er unter der Erschütterung, unter der alles menschliche Tun steht. Und so bleibt auch hier, im Bereiche der Offenbarung, nichts von jener Erschütterung verschont. Und wer meinen sollte, in ihrem Bereiche Ruhe und Sicherheit und Gewißheit zu finden, so wie die Religion sie den Menschen verspricht, aber auch nur verspricht, der wird bitter enttäuscht werden. Es gibt in ihrem Bereich erst recht nur ein Leben in der tiefsten Erschütterung. Aber meint diese Erschütterung nicht sich, sondern meint sie die Offenbarung, dann mag in ihr, aus der Offenbarung heraus, das Wort klingen, das sagt: den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt. Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht.

## Offenbarung und Zeit

Wenn Wilhelm Herrmann sagt, nicht das Ewige rette uns, sondern der Gott, der des Zeitlichen und Ewigen mächtig sei\*, so scheint mir das eine Erkenntnis zu sein, die man bei der Besinnung über unser Thema nicht einen Augenblick vergessen darf. Wenn man diese Erkenntnis festhält, so ist man davor bewahrt, daß man die Frage nach der Offenbarung und nach ihrer Zeitlichkeit zu leicht nimmt, und vor allem davor, daß man sie mit Kategorien ansieht, deren Fassungsvermögen dem, was diese Frage meint, gar nicht gewachsen ist.

Allerdings muß man sich dann zuvor auf das gründlichste um die Erkenntnis dessen bemüht haben, was es heißt, daß Gott des Zeitlichen und Ewigen mächtig ist. Und man wird gut tun, den Anlauf dafür nicht zu klein zu nehmen. Es könnte sonst sein, nein, es wird ganz sicher so sein, daß man zu kurz springt. Diese Selbstermahnung und Selbsterinnerung scheint mir bei einer Besinnung darüber, was es heißt, daß Gott des Zeitlichen und Ewigen mächtig ist, um so weniger überflüssig, als man sich diese Erkenntnis für gewöhnlich allzu leicht macht. Man tut das in der landläufigen Gottvertrauensfrömmigkeit, gegen die nichts gesagt werden sollte, wenn der Gott, dem sie vertraut, nicht so sehr nur zeitliche Züge hätte, daß das Ewige in seinem Wesen sich bei näherem Zusehen lediglich als mehr oder weniger absonderliche Wucherungen des Zeitlichen erweise. Dieser Gott, dem das Ewige genau so fremd ist wie seinen Gläubigen, hat darum so wenig Macht über das Zeitliche, daß vielmehr die Zeit an ihm ihre Macht in jeder Weise ausläßt. Er befindet sich denn auch in einem Zustand ständiger Bleßfirt-

\* Vgl. Wilhelm Herrmann, Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tatsachen? Halle a. S. 1892, S. 29.

heißt, wofür das Vorhandensein dessen, was man Apologetik nennt, Zeichen genug ist.

Das ist die eine Weise, wie man es sich mit dieser Erkenntnis, daß Gott des Zeitlichen und Ewigen mächtig ist, zu leicht macht. Bei der anderen Weise, über die nun zu sprechen wäre, nimmt man diese Erkenntnis von vornherein als zu schwer für das menschliche Verstehen und begnügt sich mit einem mehr oder weniger differenzierten Gefühl für die von dieser Erkenntnis behauptete Wahrheit. Das ist dann das, was man heute, einigermaßen kompromittierend für die wirkliche Mystik, als mystische Frömmigkeit pflegt. Der Gott dieser Frömmigkeit nun hat ein so sehr vom Ewigen bestimmtes Gesicht, daß alles Zeitliche sich schnell diesem herrschenden Zug einfügt und sich als Vergängliches zum Gleichnis des Ewigen auflöst. Diese Verwandlung und Annäherung des Zeitlichen an das Ewige geht aber so leicht und hemmungslos vor sich, daß gegen die Echtheit dieses Ewigen die stärksten Zweifel geboten sind. Wie jenem ersten Gott das Ewige verräterisch fremd ist, gerade so fremd ist diesem zweiten Gott das Zeitliche. Soweit es sich nicht zum an sich wesenlosen Gleichnis des Ewigen auflösen läßt, wird es kurzerhand für Schein erklärt und seine Vergänglichkeit betont. Dann aber ist die Macht dieses Gottes nichts anderes als die Ohnmacht und Wesenlosigkeit des Zeitlichen. Und eine solche Macht ist für einen Gott mehr beschämend als ehrend.

Damit wären uns zwar diese beiden am häufigsten begangenen Wege versperrt, aber es wäre noch kein neuer gefunden. Denn es geht nicht an, nun — wie man das in solchen Nöten zu tun pflegt — als Ausweg das Mittel zwischen den beiden abgelehnten Weisen zu nehmen. Also diese beiden abgelehnten Weisen so miteinander zu verbinden, daß aus den zwei Göttern einer würde. Will man das doch, so bekommt das Zeitliche einen ewigen Hintergrund, etwa so, daß seine ganz naive Eudämonie verinnerlicht und vergeistigt wird, und das Ewige wird nicht nur gefühlsmäßig erlebt als das, das von aller Vereinzelnung und von aller Zeit sich frei und rein erhält und darum nur im radikalen Ausgang aus Zeit und Individuation erlebt werden kann, sondern als das, das in zeitlicher, geschichtlicher Tat geschaffen

oder vergegenwärtigt werden will. Hier wird das Schicksal oder die Entwicklung zur Offenbarung Gottes. — Um anzudeuten, wie diese Grömmigkeit des näheren beschaffen ist, nenne ich etwa die Namen Troeltsch und Johannes Müller. Wobei allerdings zu Johannes Müller, wollte man ihm und seinen Intentionen gerecht werden, mancherlei zu sagen wäre.

Aber auch diese Weise, Gottes Macht über Zeit und Ewigkeit zu begreifen oder auch, wenn man will, zu glauben, hält einem ernsthaften Nachdenken darüber, wer Gott ist und was es bedeutet, wenn Zeitliches und Ewiges zu ihm in Beziehung gesetzt wird, nicht stand.

Uns darüber Klarheit zu verschaffen, wäre unsere nächste Aufgabe.

**S**ür gewöhnlich geht unser Denken so, daß wir uns Zeitliches und Ewiges als zwei Größen vorstellen, die beide für sich selbstständig sind. Das will sagen: wir stellen uns vor, das Zeitliche sei etwas für sich und das Ewige sei etwas für sich. Und nun gäbe es bestimmte Punkte oder Bedingungen, unter denen diese beiden Größen sich gegenseitig berühren.

Ein solches Vorstellen und Denken wäre auch möglich, wenn es sich um endliche, begrenzte und übersehbare Größen handelte. Sprechen wir aber von diesem Gegensatz von Zeit und Ewigkeit, Zeitlichem und Ewigem, so ist das Zeitliche gerade so wenig wie das Ewige ein Endliches und Übersehbares. Denn wir verstehen dann unter Zeit und Zeitlichem nicht einen begrenzten Zeitabschnitt und nicht eine übersehbare zeitliche Erscheinung, sondern die für uns jedenfalls unübersehbare und darum unbegrenzte Totalität der Zeit und des Zeitlichen. Sind aber beide, Zeit und Ewigkeit, unübersehbar, unbegrenzt und unendlich, so kann man sie nicht wie zwei voneinander zu scheidende Größen nebeneinander stellen. Denn beide sind dann für uns, für unser Denken und Vorstellen jedenfalls das Ganze, die ganze Welt, das ganze Sein. Oder wir müßten uns zwei Ganze, zwei Welten denken, eine zeitliche und eine ewige. Aber das ist nicht möglich. Denn die zeitliche Welt, die zeitliche Ganzheit würde auch die andere, die ewige Welt in ihre Geselligkeit hineinziehen und zur Zeit machen. Und umgekehrt würde die ewige Welt die zeitliche



in ihre ewige Einheit hineinziehen und zur Ewigkeit verwandeln. Und wir hätten wieder nur Eine Welt, nur Ein Ganzes. Eine Welt, die aber, solange es diesen Gegensatz von Zeit und Ewigkeit gibt, als ganze Welt zeitlich und ebenso als ganze Welt ewig ist.

Es gäbe also nicht die Welt und in ihr Zeitliches und Ewiges unterscheidbar nebeneinander, etwa wie zwei Linien, die nebeneinander laufen, so daß man sagen könnte: dies hier ist ewig und dies hier ist zeitlich. Sondern man kann nur sagen: Dies hier ist sowohl ewig als zeitlich, und dies hier ist sowohl zeitlich als ewig. Das heißt: alles ist zeitlich und ewig. Also — wenn ich das eben gebrauchte Bild wieder aufnehmen darf — nicht zwei Linien laufen in der Welt, auf deren einer das Ewige und auf deren anderer das Zeitliche gefunden wird, sondern diese Welt selbst ist eine einzige Linie. Und diese ganze Eine Linie ist Zeit und Ewigkeit. Und zwar so, daß sie in der einen Richtung Zeit und in der anderen entgegengesetzten Richtung Ewigkeit ist.

Aber hier wird das Bild schon grundfalsch und irreführend. Denn es geht nicht an, in bezug auf das, wovon wir hier sprechen wollen als von etwas Gegebenem, Ruhendem, in sich Sicherem und irgendwie eindeutig Bestimmbarem, wie es eine Linie wäre, zu reden. Man muß das, was hier gesagt werden soll, so sagen: Diese Welt ist der Ort, an dem Zeit und Ewigkeit aufeinander stoßen, oder vielmehr, sie selbst ist nichts anderes als dieser Zusammenstoß des Ewigen und Zeitlichen, nichts anderes als dieser unaufhebbare Gegensatz von Zeit und Ewigkeit, darum ist sie beides ganz: ganz Zeitliches und ganz Ewiges. Oder — es kann sehr noch genauer gesagt werden — sie ist weder das eine noch das andere, weder Zeit noch Ewigkeit, sondern sie ist der tobende Kampf, in dem es um das Ganze geht, um die ganze Zeit und um die ganze Ewigkeit. Und sie ist an jeder Stelle, in jedem Augenblick, weil es sich immer und überall um das Eine unübersehbare Ganze handelt, dieser ganze Kampf, in dem es um die ganze, die letzte Entscheidung geht.

Aber man mißverstehe diesen Kampf nicht. Nicht wir, diese begrenzten zeitlichen Erscheinungen und Individuen kämpfen in diesem Kampf für oder wider das Zeitliche oder für oder wider das

Ewige. Auch nicht so ist es zu verstehen, als wären wir der Schauplatz, und nun kämpfte in uns die Zeit mit der Ewigkeit. Und schließlich auch nicht so, als wären wir als Dritte das Objekt des Streites zwischen Zeit und Ewigkeit. Sondern wir selbst sind dieser Kampf. Dies, daß Zeit und Ewigkeit den Entscheidungskampf miteinander kämpfen, in dem es um gar nichts anderes, um nicht weniger als um Zeit oder Ewigkeit geht, und dessen Ausgang, wie immer er auch ausfällt, Unser Ende, Unsere Aufhebung bedeutet, diese Tatsache sind wir; diese drohende Vernichtung und Aufhebung unserer selbst ist unsere Substanz, ist unser Wesen.

Unsere Substanz, unser Wesen: das heißt, daß das so ist, hängt nicht von uns, unserem Erleben oder Wissen ab, nicht davon, ob wir, wie man etwa zu sagen pflegt, um ewige Güter und Ziele uns bemühen, sondern einfach weil wir sind, ist das so. Denn es gibt in dieser Welt, man kann auch sagen: es gibt für uns kein Sein, das nicht dieser Kampf, dieser Gegensatz wäre. Und wir kommen um die Erkenntnis, daß es so ist, in dem Augenblick nicht mehr herum, wo in unserem Denken einer dieser großen Gegensätze auftaucht: Zeit und Ewigkeit, Fleisch und Geist, Himmel und Erde. Und wo gäbe es wohl ein Denken, das nicht auf diese Gegensätze stieße. Sie mögen dann voreilig wieder aufgelöst werden, und jede Auflösung ist voreilig, wie andererseits das Denken gerade so kein anderes Ziel haben kann, als das, diese Gegensätze aufzulösen und die Einheit zu finden, die über Leib und Geist, Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde ist. Und wir kommen alle aus einer Zeit, deren Denken es mit dieser Auflösung merkwürdig eilig hatte. Das gilt nicht nur vom Materialismus, sondern gerade so vom Idealismus. Aber dieser Gegensatz, dieser Kampf wäre nicht das Wesen der Welt, wenn er nicht immer wieder in seiner unumstößlichen Tatsächlichkeit alle voreilig aufgestellten Einheiten in ihrer Voreiligkeit und Unwirklichkeit entlarvte und umwürfe. Es ist auch keine Frage, wir kommen nicht heraus aus der kläglichen Glaubeit und entsetzlichen Gahheit unseres religiösen Denkens — um von dem Denken über die Offenbarung ganz zu schweigen — und wir überwinden nicht seine Inhaltslosigkeit, solange wir es nicht fertig bringen, diesen Gegen-

sah in seiner ganzen unerbittlichen Schärfe und unauflöslchen Gegensätzlichkeit zu begreifen. Dann erst, wenn das begriffen ist, soweit es begriffen werden kann, kann man nach einer Auflösung fragen. Man wird dann wohl nach ihr fragen müssen. Denn ist dieser Gegensatz der, als den wir ihn zu charakterisieren versuchten, so ist er schlechthin unerträglich, und es muß nach seiner Auflösung gesucht werden. Wir sprachen darum schon von diesem Gegensatz als von einem Kampf, in dem es um eine letzte Entscheidung geht. So gewiß dieser Gegensatz das Wesen der Welt ist, so gewiß aber auch diese Welt nicht ewig ist, sondern der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit, so gewiß ist auch dieser für uns unaufhebbare Gegensatz nicht ewig. Er ist, solange wir sind; er ist also für uns aufhebbar. Denn er ist ja unser Sein; wir selbst sind dieser Gegensatz, darum kann er für uns nicht aufhebbar sein. Seine Aufhebung wäre auch unsere Aufhebung oder, was dasselbe bedeutet, unsere fundamentale Neu- konstituierung; nicht nur teilweise Veränderung; auch nicht, wie man das, worum es sich hier handelt, gewöhnlich abschwächt, ein Neuwerden von innen her, etwa aus der Seele oder der Gesinnung heraus, sondern, wie es in der Bibel nicht ohne Grund heißt, eine Wiedergeburt des Menschen. Ob so etwas überhaupt zu denken ist, und was es bedeutet, wenn es, was wahrscheinlich ist, gar nicht gedacht werden kann, darüber werden wir noch ausführlich zu sprechen haben.

Es besteht, gerade wenn man diesen Gegensatz so tief begriffen hat, wie wir es nun versuchten, die Gefahr, daß man ihn nicht nur in Permanenz erklärt — das wäre keine Gefahr, denn er ist in Permanenz —, sondern daß man ihn wegen seiner Permanenz für das Letzte nimmt und in ihm selbst, in seiner Ganzheit, seiner Totalität schließlich die Einheit sieht. Ich sage: in seiner Totalität. Ich könnte auch sagen: in seiner innersten Gegensätzlichkeit. Was hier gemeint ist, wird wohl noch deutlicher werden, wenn die Gefahr bei ihrem vollen Namen genannt wird, nämlich diesem, daß dieser Gegensatz, von dem wir sprechen, in seinem tiefsten Grunde, nämlich in seiner letzten, den Gegensatz sehenden Gegensätzlichkeit, die dann zugleich seine letzte

ruhende Einheit ist, gleich Gott gesetzt wird. Ist dieser Gegensatz in seiner letzten Gegensätzlichkeit gleich Gott, dann ist auch schnell die Folge gezogen und sie muß dann gezogen werden, daß unser eigenes Wesen, das wir ja als diesen Gegensatz erkannten, die Gottheit ist.

Zur Verdeutlichung dessen, wieso es möglich ist, daß in diesem Gegensatz die letzte Gegensätzlichkeit und seine ruhende Einheit ein und daselbe sind, ein paar Worte. Denken wir einen Gegensatz zwischen zwei übersehbaren Größen, so fallen Gegensätzlichkeit und Einheit dieses Gegensatzes unvermeidlich auseinander. Und zwar genau in demselben Maße, in dem diese beiden Größen voneinander verschieden sind, sind auch Gegensätzlichkeit und Einheit voneinander geschieden. Denn weder Gegensätzlichkeit noch Einheit beziehen sich auf die ganzen Größen, sondern nur auf Teile von ihnen. Ein Zusammenfallen beider ist darum nicht möglich. Bezöge sich die Gegensätzlichkeit auf die ganzen Größen, so wäre auch kein Vergleich, also auch keine Einheit möglich. Bezöge sich umgekehrt die Einheit auf die ganzen Größen, so wäre auch kein Gegensatz möglich.

Anders ist es, wenn sich nicht nur die Gegensätzlichkeit oder nur die Einheit auf die beiden Größen in ihrer Totalität beziehen, sondern Gegensätzlichkeit und Einheit zugleich, das heißt, wenn die beiden Größen ganz eins sind und zugleich ganz im Widerspruch zueinander. Man wird fragen, ob das denn überhaupt eine Möglichkeit ist, ob es sich da nicht um eine Unmöglichkeit handelt, über die zu reden sehr überflüssig ist. Darauf ist zu antworten, daß es sich da innerhalb der endlichen Welt allerdings um eine Unmöglichkeit handelt. Möglich wäre das nur in einem einzigen Fall, nämlich nur, wenn Gott selbst sich in sich widerspräche, wenn in seinem Wesen ein Gegensatz wäre. Ein Gegensatz, der, weil er ein Gegensatz in Gott wäre, nicht nur einen Teil seines Wesens beträfe, und ein Widerspruch, der sich nicht nur auf etwas in ihm bezöge, sondern ein Gegensatz und Widerspruch zu sich selbst, zu seinem ganzen Wesen wäre. Ein Gegensatz und Widerspruch, der darum auch zugleich die ganze volle Einheit seines Wesens, seiner selbst wäre. Gegensatz und Einheit, Widerspruch und Spruch, sie wären sein Wesen, sein Leben, sein Sein. Zeit und Ewigkeit wären ganz ineinander verschlungen in ihm, in Gott;



gerade wie aber auch erst in ihm, in Gottes Licht, ihre ganze Gegensätzlichkeit in aller Schärfe erkannt würde. Erde und Himmel brächen in ihm auseinander, in ihm aber wären sie auch in ewiger, unzerreißbarer Einheit ein und dasselbe. Höchstens könnte man von zwei verschiedenen Blicken sprechen, die aber beide ein und dasselbe sähen: Gott in seiner Ewigkeit und unantastbaren, vollkommenen Majestät, und die beide aus ein und derselben Kraft getan würden: aus des Einen Gottes ewiger Kraft.

Das wäre unter dieser Voraussetzung, daß dieser Gegensatz ein Gegensatz in Gottes eigenem Wesen wäre, Gottes Macht über Zeit und Ewigkeit. Das hieße: seiner Gegenwart und seines Lebens in uns wären wir gewiß, wenn wir unser Leben in jenem scharfen unerbittlichen Gegensatz lebten, wenn wir nicht von jener haarstarken Linie wichen, auf der Zeit und Ewigkeit in ihrer Totalität in hartem Widerspruch gegeneinander stehen, so daß nicht eins vom anderen zu unterscheiden wäre, wäre eben nicht der Widerspruch, der Kampf. Da stünden wir dann in Gottes wehendem Atem und stünden gerade an dieser Stelle, wo im Ein- und Ausatmen Gottes nie sich legender Sturm weht, weil wir in des einigen, ewigen Gottes Atem stünden, in Gottes tiefem Frieden, der höher ist als alle Vernunft. In diesem Gottes-Frieden, der nicht nur das Fehlen des Kampfes, eine Unterbrechung des Krieges ist, sondern ewiger, nie zu brechender und nie gebrochener Friede, stünde aber keiner, der nicht zugleich in diesem unverföhnlichen Kampfe stünde.

Dies bedeutete, daß Gott Macht hat über Zeit und Ewigkeit. Es wäre keine Zeit ohne Ewigkeit und keine Ewigkeit ohne Zeit; es gäbe nichts Zeitliches, das nicht zugleich ewig wäre, und es gäbe nichts Ewiges, das nicht zugleich zeitlich wäre, in der Zeit zur Erscheinung würde. Wir täten nichts in der Zeit, was wir nicht zugleich in der Ewigkeit täten.

**M**an geht kaum fehl, wenn man behauptet, daß die Gotteserkenntnis, die hier zuletzt angedeutet wurde, von den Heutigen als der innerste Sinn der Religion gesucht wird. Zwar fürchtet man sich im allgemeinen vor der klaren Erkenntnis dieses Sinnes. Man

begnügt sich lieber mit einer etwas gedämpften, möglichst stimmungs-  
mäßig aufgemachten Erkenntnis. Und man tut das mit umso besserem  
Gewissen, als man dabei in der heute noch sehr geachteten Schar  
derer steht, die den Intellektualismus und Rationalismus für eine  
minderwertige und zurückgebliebene Mentalität halten. Aber es  
handelt sich bei der Erkenntnis dieses vermeintlichen innersten Sinnes  
der Religion gar nicht um Rationalismus oder Irrationalismus.  
Sondern — um das Entscheidende mit gerade so einfachen als um-  
fassenden Worten zu nennen — es handelt sich darum, ob es angeht,  
das Böse mit in Gott hineinzunehmen, es als von Gott selbst gewollt zu  
glauben; ob es angeht — vielleicht ist das noch deutlicher — den  
Menschen in seiner unmittelbaren Gegebenheit zu vergöttlichen. In  
seiner unmittelbaren Gegebenheit: das heißt hier in unserem Zusammen-  
hang: in jener unaufhebbaren Gegensätzlichkeit von Zeit und Ewig-  
keit, von Fleisch und Geist, von Böse und Gut, die wir als sein eigent-  
liches, wahres Sein und Wesen erkannt haben. Es handelt sich also —  
und damit kommen wir auf das zurück, was wir uns mit diesen  
Überlegungen deutlicher machen wollten — darum, ob jener für uns  
unaufhebbare Gegensatz von Zeitlichem und Ewigem nicht nur für  
uns unaufhebbar ist, sondern ob er — was ein zwar feiner, aber  
sehr scharfer und über die Maßen folgenschwerer Unterschied ist — auch  
ewig ist, ob er, dieser Gegensatz, das Letzte bedeutet, ob seine tiefste  
den Gegensatz sehende Gegensätzlichkeit zugleich seine Einheit ist, ob  
er, mit einem Worte, in seinem tiefsten Wesen die Offenbarung  
Gottes ist.

Und hier antworte ich mit einem entschiedenen Nein. Und ich be-  
haupte außerdem, daß die, die auf diese Fragen mit einem Ja ant-  
worten und damit den innersten Sinn aller Religionen, ja der Re-  
ligion überhaupt zu erkennen glauben, daß die nicht nur nicht den inner-  
sten Sinn der Religion erkannt haben, sondern daß ihre Erkenntnis  
an der Problematik der Religion vorbeigeht, oder daß sie doch eine  
Gewaltlösung der Problematik der Religion ist, und daß sie an die  
Frage der Offenbarung nicht einmal rührt. Das wäre nachzuweisen.

Der Fehler, der hier gemacht wird, liegt an der Stelle, die ich vor-  
hin schon andeutete, nämlich darin, daß hier nicht gesehen wird,

daß jener Gegensatz, der unser eigentliches Wesen ausmacht, zwar für uns unaufhebbar ist, daß er aber nicht ewig ist. Seine Gegensätzlichkeit und Einheit sind nicht ein und dasselbe. Denn Zeit und Ewigkeit sind nicht Spruch und Widerspruch in Gott, sind nicht Gottes Gegensatz in sich selbst, sind nicht als Ein- und Ausatmen der Eine lebendige, ewig Leben schaffende Atem Gottes. Sondern Zeit ist das Ein- und Ausatmen des Menschen, und Ewigkeit ist in unbegreiflichem und von keines Menschen Sinn je zu erforschendem Wechsel von Ein- und Ausatmen der ewige Atem des ewigen Gottes.

Aber wir Menschen atmen unser Leben, das in Ein- und Ausatmen Zeit und darum Vergehen ist und / auch mit seinem edelsten Sein und seinen strahlendsten Werken / nichts als Vergehen, wir Menschen atmen dieses unser Leben in dem ewigen Atem Gottes. Darum und nur darum aber ist dieses Vergehen kein reines, kein in sich ungebrochenes, in sich sicheres und ruhiges und sich selbst genügendes. Ja, darum allein ist es dieses in sich gebrochene Vergehen, darum weil Gott ist. Darum allein ist es voll Unruhe, voll Angst, voll Wunsch, voll Ungenügen und Hunger, darum und nur darum, weil Gott ist. Und weil Gott nicht ein fremder, ferner Gott ist, sondern der ewig Gegenwärtige, der, ohne den nichts ist, was ist, darum ist unser Leben Enttäuschung über Enttäuschung, Fall über Fall, Schuld über Schuld.

Wir Zeitigen sind sehr kleinen Geistes und Willens, und darum über die Maßen schwerhörig für die Fragen, die aus den Dingen, aus den Erscheinungen des Lebens heraus unser Tun und Sein unausgesetzt bis in das Fundament hinein bedrohen. Wir würden sonst der Tatsache, daß unser Leben nichts anderes als Vergehen ist und auch das Werden in ihm nichts als die Vorbereitung zum Vergehen, nicht mit der eiligen Sentimentalität und Erbaulichkeit begegnen, wie wir es tun. Und wir würden nicht so selbstverständlich den ewigen Gott dafür in Anspruch nehmen, daß er durch seine ewige Gegenwart diese Vergänglichkeit aufhebt. Denn wir würden dann erkannt haben, daß gerade Gottes ewige Gegenwart unser Sein in Vergehen verwandelt.

Aber was heißt Vergehen? Vergehen ist ein Sein, das nicht sein

kann und doch sein möchte. Ein Sein, das voll Angst ist, daß es aufhöre zu sein, und voll Wunsch, daß es bleibe oder vielleicht auch erst werde, was es ist. Ein Sein darum, das in sich zerrissen ist, das nie ist, was es ist. Ein Sein, das darum stets von einem Anderen bedroht ist, sei es in Angst, sei es in Wunsch. Aber ist nicht Vergehen Übergang vom Sein ins Nichtsein? Ja, das möchte es sein, und wenn es das wäre, dann wäre es Seligkeit, dann wäre es das Sein über allem Sein. Aber das wäre es nur, wenn es der Übergang vom vollkommenen Sein in das reine vollkommene Nichtsein wäre. Zur Verdeutlichung dessen, was hier gemeint ist, mag an die Inder erinnert werden. Die wußten, daß nur der Reine, der Heilige aus seinem reinen heiligen Sein in das reine Nichtsein, in das Nirwana übergehen, vergehen kann. Nur für den Heiligen, den Reinen, den Vollkommenen gibt es das reine Vergehen, das ohne Angst, ohne Wunsch, ohne Kampf ist. Für alle andern — und heißt das nicht in Wirklichkeit: für alle? — ist das Vergehen voll Angst, voll Wunsch und ganz und gar kein reines Vergehen. Sondern eben ein Sein, das nicht, ganz und gar nicht selig in sich selbst schwingt, sondern unausgesetzt bedroht ist, beunruhigt, geschreckt und gelockt von einem Anderen. Und dieses drohende, beunruhigende, lockende und schreckende Andere, das in allem ist, was wir sind und tun; ohne das nichts ist, was ist; das uns näher ist, als wir selbst es sind; das uns erschrecken läßt vor uns selbst, wenn wir unserer selbst und des dunklen Geheimnisses, das wir selbst uns sind, inne werden; das uns gerade so erschrecken läßt vor jedem Du und dem unergründlichen Geheimnis seines Daseins, — dieses Andere, das uns nicht wieder losläßt, wenn wir es einmal in seiner Unsichtbarkeit in allem Sichtbaren erschauten und in seiner Unerfahrbarkeit in allen unseren Erlebnissen erfuhren, dieses beunruhigende, schreckende, in allem gegenwärtige Andere benennen wir mit dem dunkelsten, drohendsten und lockendsten Namen, den wir kennen; wir nennen es: Gott.

**E**rkannten wir das Wesen des Menschen als den unaufhebbaren Gegensatz von Zeit und Ewigkeit, Gut und Böse, Fleisch und Geist, so können wir jetzt diesen Gegensatz und damit das Wesen des



Menschen noch genauer bestimmen und können vor allem, worauf es uns ankommt, erkennen, daß der Gegensatz, um den es sich hier handelt, für uns zwar unaufhebbar, daß er aber nicht ewig ist und nicht das Letzte bedeutet, und daß er nicht in seiner Unaufhebbarkeit der Friede Gottes ist, der höher ist als alle Vernunft. Nein, wollen wir ihm den rechten Namen geben, so müssen wir sagen, daß er die Offenbarung des Jornes Gottes ist.

Damit ist schon gesagt, daß dieser Gegensatz nah, ganz nah an Gott heransführt, ja, daß er, wir deuteten es schon an, ohne Gott gar nicht wäre. Aber nicht die Ewigkeit dieses Gegensatzes, nicht die Koinzidenz, der Zusammenfall seiner letzten den Gegensatz sehenden Gegensätzlichkeit mit seiner letzten ruhenden Einheit ist uns Zeichen der Nähe und Gegenwart Gottes, sondern gerade der Auseinanderfall seiner Gegensätzlichkeit und Einheit. Denn wo ist hier Koinzidenz, wo ist Zusammenfall? Hier ist nur Gegensatz, nur Widerspruch. Aus jenem Anderen, Drohenden, Fordernden, Lockenden, das uns nicht in uns ruhen läßt, das der Zeit ein Anderes gegenüberstellt, dem wir nur einen dunklen rätselhaften und — aller modernen Ewigkeitschwelgerei und anbiederei gegenüber muß es scharf betont werden — drohenden, schreckenden Namen geben, wenn wir es Ewigkeit benennen — aus jenem Anderen machen wir voreilig und aus sehr eigener Machtvollkommenheit die ruhende, friedevolle Einheit, in der Gott und Mensch in ewigem Schaffen und darum in Kampf und Frieden in der tiefen, unbegreiflichen, aber alle Zweifel und allen Widerspruch in sich begreifenden Einheit des Ich und Du miteinander sind.

Und so können wir den Gegensatz von Zeit und Ewigkeit, den wir als unser Sein und Wesen erkannten, jetzt genauer bestimmen als den der Zeit und jenes Anderen, Dunklen, Unausweichlichen, Unverwischbaren, die Zeit in ihrem Vergang Aufhaltenden und sie doch, unheilbar gestört, wieder gehen Lassenden, das die Fraglosigkeit der Herrschaft der Zeit bricht, wenn auch nur so, daß es als Klage, als Vorwurf neben der Zeit herläuft, als das, was unausweichlich die Zeit in Frage stellt. Es ist das, was die Zeit, die nur als begrenzte, als endliche einen Sinn hat, zum Unbegrenzten, Unübersehbaren, Unendlichen macht und ihr so ihren Sinn nimmt. Aber so groß seine

Macht auch ist, so allgegenwärtig es ist, immer ist es nur das Andere, das, was nicht Zeit ist, das, was die Zeit zur Frage macht. Aber so gewiß nur die Antwort die Frage stellen kann, und so gewiß darum dieses Andere die Antwort ist, nach der die Zeit fragt, es wird uns doch nie zur Antwort. Nie wird es uns, heißt das, was es ist; nie wird es Ewigkeit, denn auch wenn wir ihm diesen Namen geben, nie sagt er mehr als Nicht-Zeit, als das, was die Zeit zur Frage macht.

Und so ist jener Gegensatz, wollen wir ganz genau sein — und es ist allerdings nötig, hier ganz genau zu sein —, gar nicht der von Zeit und Ewigkeit, sondern er ist die in Frage gestellte Zeit, die aus einem Jenseits ihrer selbst in Frage gestellte, aber nicht aufgehobene Zeit, von dieser Frage ständig mit der Aufhebung bedrohte, aber nie zu Ende gehende Zeit.

Fassen wir den Gegensatz so — und er muß so gefaßt werden —, so ist damit schon die klare Antwort auf die Frage gegeben, um die es uns geht, nämlich ob dieser Gegensatz, den wir als unser Wesen erkannten, ein ewiger ist. Und diese Antwort lautet so: dieser Gegensatz ist durchaus ein Gegensatz in der Zeit. Denn er ist die in Widerspruch zu sich selbst geratene Zeit. Aber — und das ist das Zweite — nicht aus sich selbst geriet die Zeit in Widerspruch zu sich selbst, nicht sie selbst stellte sich in Frage. Sie wurde von einem Anderen in Frage gestellt, von einem Anderen, das nicht Zeit ist, sondern die Aufhebung der Zeit. Stellt dieses Andere in Frage, so kann es das nur — und das ist das Dritte —, wenn es die Antwort, wenn es die Erfüllung ist, denn nur die Antwort kann in Frage stellen und nur die Erfüllung kann aufheben. Ist dieses Andere die Antwort und die Erfüllung, so will dieser Gegensatz — und das ist das Vierte — die Entscheidung. Ist diese Antwort die Antwort auf die Frage der Zeit, so kann sie nur — und das ist das Fünfte — in der Zeit gegeben werden. Ist sie die Antwort auf die Frage der Zeit, so ist sie — und das ist das Sechste — die Aufhebung der Zeit, denn dann ist sie die Ewigkeit.

Aber lehren wir zurück.

Nun können wir auch unsere Antwort auf die Frage geben, was es heißt, daß Gott mächtig ist über Zeit und Ewigkeit. Wir wiesen jene Antwort zurück, die Gottes Macht über Zeit und Ewigkeit darin sah, daß Zeit und Ewigkeit in Gegensätzlichkeit und Einheit, in Spruch und Widerspruch ganz ineinander verschlungen seien in Ihm. Dieser in Frieden gebundene Kampf und dieser in Kampf gebundene Friede, als der der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit hier begriffen wurde, galt als Gottes eigenes Leben, Gottes eigenes Sein. Und wer an jener Stelle stünde, die keine Stelle ist, sondern gespanntestes Leben, wo Zeit und Ewigkeit in Gegensatz und Einheit, in Kampf und Frieden aufeinanderstoßen, der stünde nach dieser Auffassung in Gott, in Gottes Leben, denn dieses gespannteste, gelebteste Leben wäre Gottes Leben.

Die Voraussetzung dieser Antwort, die wir ablehnen, ist dieselbe Voraussetzung, die auch wir sehen und sehen müssen, denn ohne sie ist ein Denken über Gott ohne Sinn. Und die Voraussetzung ist diese, daß Gott Alles in Allem ist, daß ohne ihn nichts ist, was ist. Dann aber muß auch der Widerspruch zu ihm, das heißt, alles, von dem nur im härtesten Widerspruch zu seiner eigenen Existenz, zu seinem eigenen Anderssein gesagt werden kann, daß es Gott ist / und das beträfe diese ganze Welt, unser ganzes menschliche Sein, alles für uns Erfahrbare, Wünschbare, Denkbare / dann muß auch dieser Widerspruch Gott selbst sein, der ganze Gott, so gut wie der Spruch, Gott in seiner reinen Gottheit, der ganze Gott ist.

Aber dann darf auch nicht vergessen werden, daß wir Menschen unter der Herrschaft des Widerspruches, des Nicht-Gott-Seins, des Selbstseins von Gott, der Gottlosigkeit, der Gottesferne stehen. Und alles, was wir tun und denken, steht unter dieser Herrschaft. Und darum auch und erst recht die letzte Voraussetzung unseres Denkens über Gott. Sie ist nicht, was sie sein will und wofür sie fast immer, merkwürdig unbesehen, genommen wird, die Erkenntnis der letzten, alles begründenden, Spruch und Widerspruch, Kampf und Frieden in sich schließenden Einheit von Gott und Mensch. Sondern diese Erkenntnis ist, wenn anders sie sich selbst ernst nimmt und gerade wenn sie die letzte Voraussetzung unseres menschlichen, also unter der Herr-

schaft des Widerspruchs stehenden Denkens ist, die von uns nicht wieder aufzuhebende Erkenntnis dieses Widerspruches. Allerdings müssen wir hinzufügen, daß sie die Erkenntnis dieses Widerspruches doch nur sein kann, weil sie zugleich die Erkenntnis der Einheit ist, denn es kann kein Widerspruch Widerspruch sein, er sei es denn aus der Kraft der Einheit.

Aber sagen wir denn damit nicht dasselbe, was jene von uns abgelehnte Antwort auch sagt?

Ja, wir sagen dasselbe, wenn wir vergessen, daß das, was wir sagen, unter der Herrschaft des Widerspruches steht.

Nein, wir sagen nicht dasselbe, wenn wir uns erinnern, daß alles, was wir hier von der Einheit sagen, Menschenwort ist und nicht, ganz und gar nicht, auch nicht wenn es aus dem reinsten Menschenmunde käme, Gotteswort. Aber es ist Menschenwort unter der Herrschaft des Widerspruches. Menschenwort, heißt das aber, im Widerschein, unter der unerfüllbaren Forderung und das heißt: unter dem Gericht der Einheit, aus deren Kraft allein der Widerspruch besteht. Und es muß Menschenwort bleiben, gerade weil es unter der Herrschaft des Widerspruches gesprochen wird. Und niemals kann dieses Menschenwort den Bannkreis dieser Herrschaft überschreiten. So bleibt es, was es ist, und kann doch nicht bleiben, was es ist, denn es meint gerade das nicht, was es ist: Menschenenerkenntnis, sondern Gotteserkenntnis. Und es darf doch nicht meinen, was es meint, nämlich Gott, oder es verrät Gott in das Menschliche hinein. Das heißt aber nichts anderes als: dieses Menschenwort darf nie die Verwirklichung dessen aussagen, was es meint, sondern immer ist es nur Forderung, unerfüllbare Forderung, das heißt aber Gericht über sich selbst. Aber nicht Gericht über sich selbst aus eigener Kraft, sondern aus der Kraft dessen, was es meint und was doch nie sein Inhalt ist.

Der Widerspruch bleibt Widerspruch. Aber nicht weil er im ewigen Durchgang durch die Einheit neu geboren wurde. So meint es jene Erkenntnis, die wir ablehnen. Was sie meint, das wäre — wie sie es denn auch selbst sagt — die ewige Schöpfung, das ewige Schaffen Gottes, wenn, ja, wenn sie selbst, diese Erkenntnis, nicht Menschenenerkenntnis wäre, wenn sie nicht unwiderrufbar unter der Herrschaft



des Widerspruchs stünde, und ihr also nicht aus dem, was sie meint, ihr Gericht erstünde und sie von daher zur unerfüllbaren Forderung würde. Forderung aber ist Gottes Schöpfung gerade nicht. Und so bleibt der Widerspruch nicht deshalb Widerspruch, weil er im ewigen Durchgang durch die Einheit neu geboren wurde, sondern weil er den Schritt zur Einheit nicht mehr tun kann, weil er nicht mehr nur durch die Einheit, sondern durch sich selbst bestimmt ist, weil Widerspruch und Einheit auseinanderfallen. Weil der Mensch selbst zwischen sich und Gott steht.

Unsere Antwort aber auf jene Frage, was es heißt, daß Gott mächtig ist über Zeit und Ewigkeit, lautet so: die Ewigkeit steht drohend und schreckend über der Zeit als ihr Gericht. Sie ist die prinzipielle Aufhebung der Zeit, aber sie zwingt dann doch die Zeit, mit dieser unheilbaren Beunruhigung zu bleiben, was sie ist und was sie nun doch nicht mehr bleiben kann. Nämlich Zeit, die kein anderes Ziel, keinen anderen Ursprung hat als die Ewigkeit und doch nicht, gerade weil sie Zeit ist, Ewigkeit werden kann. Gott ist die furchtbare Klammer, die die Zeit und die Ewigkeit aneinander schließt, so daß die Zeit sich vor der Ewigkeit als Zeit erkennen muß und vor der Ewigkeit Zeit bleiben muß, in dem schneidenden Licht der Ewigkeit, in ihrer schreckenden Dunkelheit, denn dazu muß uns das Licht der Ewigkeit werden, wenn es Licht der Ewigkeit ist. Gott ist mächtig über Zeit und Ewigkeit, das heißt: hier erkennen wir vor Gott, was es bedeutet, Mensch zu sein. Es bedeutet: nicht wie Gott sein und doch sein müssen wie Gott. Das heißt: krank sein an Gott, aber nicht sterben können an ihm und nicht heil werden können aus der Kraft des eigenen Organismus.

**G**ibt es hier Heilung, so kommt sie nicht — wir wiederholen es — aus dem eigenen Organismus, oder es ist nicht die Heilung dieser Krankheit und dann die Heilung gar keiner Krankheit. Die Heilung kann nur, wenn sie kommt, von dem erfolgen, von dem die Krankheit kommt: von Gott.

Aber bewegen wir uns hier nicht in einem heillosen, sehr fehlerhaften Zirkel: von Gott!!

Ist denn nicht der Sinn unserer ganzen Überlegungen der, daß wir erkannten: wir sind krank an Gott; wir erkennen uns vor Gott als Menschen, die nicht mehr sein können, was sie sind, weil sie vollkommen sein sollen wie Gott, und die noch weniger sein können, was sie sein sollen. Und nun soll der, der die Krankheit bringt, Heilung bringen?

Allerdings bewegen wir uns damit, daß wir sagen: von Gott allein kann die Heilung kommen, in einem heillosen und unnützen Zirkel. Denn von Gott kann uns hier immer nur die Forderung kommen, die unerfüllbare, und darum das Gericht, die Krankheit. Hier bleibt der Mensch krank an Gott, die Zeit krank an der Ewigkeit. Oder der Gott, an dem er glaubt gesund zu werden, ist kein Gott, und dann hätte er auch noch das Wissen um seine unheilbare Krankheit verloren.

Ja, es bleibt kein Zweifel, wir drehen uns hier in dem heillosen Zirkel dieser Krankheit, wenn nicht hier an dieser Stelle, wo wir nichts erkennen können als immer nur wieder, weil ihr Verursacher der Ewige ist, die Unheilbarkeit unserer Krankheit, eine unerhörte Wandlung sich ereignet. Diese Wandlung: daß der Gott, von dem die Heilung kommt, von dem die Heilung aber nur kommen kann, wenn er Gott ist, kein Gott mehr ist. Und das heißt: wenn Gott — aber eben Gott! — Mensch — man wird auch da getrost einen Augenblick einhalten können, um sich deutlich zu machen, was das heißt: Mensch — also wenn Gott Mensch wird. Wenn die Ewigkeit Zeit wird.

Wir wollen versuchen, uns klar zu machen, was das heißt: Gott wird Mensch, Ewigkeit wird Zeit.

Wird die Ewigkeit Zeit, so geschieht das auf der haarscharfen Linie, wo Ewigkeit und Zeit eins sind und zugleich in harter Gegensätzlichkeit zueinander stehen. Das heißt: es geschieht an der Grenze der Zeit, aber nicht an ihrer zeitlichen, sondern an ihrer ewigen Grenze. Also da, wo sie sich selbst in Frage stellt, aber — wir sprachen schon davon — nicht aus eigener Kraft, sondern aus der Kraft dessen, was sie nicht ist, aus der Kraft der Ewigkeit; wo sie krank ist an der Ewigkeit. Das aber ist sie da, wo sie der Augenblick, wo sie Gegenwart ist. Denn im Augenblick, in ihrer Gegenwärtigkeit ist die Zeit in

Frage gestellt, ist sie ständig von ihrer Aufhebung bedroht. Gegenwart und Augenblick sind immer nur aus Zeit gebildete und darum ohnmächtige, wesenlose, inhaltsleere Bilder der Ewigkeit. Also: daß Ewigkeit Zeit wird, geschieht im Augenblick, oder nein, wir müssen genauer sagen: geschieht in einem bestimmten Augenblick. Denn nur ein bestimmter, vereinzelter Augenblick ist Zeit in ihrer ganzen Fraglichkeit. Und dann erst wird Ewigkeit Zeit, wenn sie ein bestimmter, vereinzelter Augenblick, eine bestimmte, von ihrer Vergangenheit und Zukunft beständig bedrohte Gegenwart wird. Aber wird die Ewigkeit Zeit, dann wird dieser bestimmte, vereinzelte Augenblick Der Augenblick, neben dem es keinen anderen, keinen zweiten und dritten mehr gibt. Dann wird diese bestimmte Gegenwart Die Gegenwart, die Vergangenheit und Zukunft, die Anfang, Mitte und Ende in einem zugleich, die eben Ewigkeit ist. Darum: wird Ewigkeit Zeit, so ist sie die Aufhebung der Zeit. Aber was da geschieht, geschieht in der Zeit, geschieht als Zeit. Denn nur dann geschieht, was hier geschehen soll, nämlich daß Ewigkeit Zeit wird und so die Ewigkeit zur Zeit macht.

Auch daß Gott Mensch wird, geschieht auf jener haarscharfen Linie, wo Gott und Mensch eins sind und zugleich im scharfen Widerspruch zueinander stehen, auf der Scheide zwischen Schöpfung und Abfall. Und so geschieht auch dies an der Grenze des Menschen. Das heißt aber nicht in Geburt oder Tod, das heißt auch nicht da, wo er am vollkommensten, am flügsten, am mächtigsten ist, sondern es heißt da, wo er der eine Mensch ist, der einzelne. Denn da ist er am bedrohlichsten, da trifft ihn die Vergänglichkeit, da offenbart sich seine Ohnmacht am deutlichsten, da versucht er aber auch den Aufstieg zu Gott und ist als freie, sittliche, religiöse Persönlichkeit der Affe Gottes.

Also Gott wird Mensch, das heißt: er wird ein einzelner, vereinzelter — vielleicht ist der stärkste Ausdruck für das, was gemeint ist, dieser: er wird ein historischer Mensch. Denn da erst wird er in Wahrheit Mensch. Weil erst der eine, der vereinzelte, der historische Mensch der Mensch in seiner ganzen Fraglichkeit ist. Aber wird Gott Mensch, dann wird dieser eine, vereinzelte Mensch Der Mensch, der in Gottes Schöpfung stehende, der ursprüngliche Mensch. Aber dies, was wir zuletzt sagten: daß dann, wenn Gott Mensch wird, dieser eine, ver-

einzelte Mensch Der Mensch, der ursprüngliche Mensch wird, und das, was wir vorhin sagten: daß dann, wenn Ewigkeit Zeit, diese Zeit wird, dieser einzelne, bestimmte Augenblick Der Augenblick, Die Gegenwart wird, neben der es keine Vergangenheit und Zukunft mehr gibt, das bleibt unseren Augen, unserem Erfahren, unserem Erleben durchaus verborgen. Denn wir stehen unter der Herrschaft des Widerspruches. Und wir sehen nur diesen einzelnen, vereinzelt Menschen in aller Tragwürdigkeit des Menschen, so wie Wir den Menschen kennen, wie Wir selbst Mensch sind. Wir sähen auch durchaus nichts anderes als den einen, vereinzelt, in seiner Ohnmacht ständig bedrohten Menschen, wenn wir ihn als den religiösen Heros sehen, als den, dessen religiöse Persönlichkeit die durchgebildetste und tiefste ist. Wäre er nichts als das, wäre das der Sinn seines Daseins, so wäre er nichts, als was wir auch sind: das unaufhörliche Auf und Ab zwischen der allerdings sehr relativen Höhe der religiösen Persönlichkeit, des Werdens und Seinwollens wie Gott (eben: des Uffen Gottes) und der gerade so relativen Niederung der ohnmächtigen Verzweiflung. Ist dieser eine, vereinzelt Mensch der, der er sein soll, also Der Mensch, der ursprüngliche Mensch, das heißt die Aufhebung und die Erfüllung, das Ende des Menschen, wie wir ihn kennen, also des Menschen im Widerspruch zu Gott und der Anfang des Menschen, wie wir ihn nicht kennen, des ursprünglichen Menschen, — ist dieser eine Mensch Das, so ist er das nur im Verborgenen, nur im Widerspruch zu dem, was er im Sichtbaren ist und was wir sehen. Ist dieser Mensch das Ende des Menschen im Widerspruch und die Erfüllung dieses Menschen, so ist er das gerade, weil in ihm die Vereinzeltung des Menschen aufgehoben wird. Denn darum wird er der eine, der einzelne, der zufällige Mensch, der — kann, ja darf die Entscheidung, die an dieser Stelle geschehen muß, wenn nicht alle unsere Erkenntnisse schließlich doch gegenstandslos bleiben sollen, anders wie als zufällige erscheinen? — unter dem Kaiser Augustus in Palästina als Jude geboren wurde. Und so könnten wir auch sagen, er ist die Aufhebung des einzelnen Menschen, des Menschen in seiner Vereinzeltung und er ist die Erfüllung des Reiches der Menschen. Es werden in ihm, dem Einzelnen, alle aufgehoben; es finden in ihm, dem Vereinzelteten, alle die Erfüllung; es werden in



ihm, dem Zufälligen, alle zu Menschen des Ursprungs; es werden in ihm, dem Menschensohn, alle zum Gottessohn.

Aber was da geschieht, geschieht jedenfalls für unsere Augen durchaus im Verborgenen. Denn es geschieht im Widerspruch zu uns. Wir vergessen nicht, wo wir in der Sichtbarkeit, für unsere Erfahrung stehen: wir stehen unter der Herrschaft des Widerspruchs. Und so geschieht es für uns nicht nur im Verborgenen, sondern es geschieht, gerade weil es für uns, wir können auch sagen: weil es an uns geschieht, im schärfsten, totalen Widerspruch zu uns.

Man wird nun wahrscheinlich fragen; so gäbe es hier also nur ein willen- und wissenloses An-sich-geschehen-lassen? Und da das, was hier geschieht, im Unsichtbaren, im Verborgenen, in der Ewigkeit geschieht, so bliebe im Sichtbaren, in der Zeit alles, was es war und wie es war?

Und man wird weiter sagen: höchstens gäbe es ein Glauben, ein Warten darauf, daß das, was im Verborgenen, in der Ewigkeit, in Gott geschieht, auch einmal, wenn keine Zeit mehr ist, im Sichtbaren, im Menschen geschehen wird.

Aber man weiß nicht, was man sagt, wenn man so spricht. Wann ist keine Zeit mehr? Wenn ihr Ende gekommen ist? Aber es kommt kein Ende der Zeit, wenn es nicht jetzt, hier, in diesem Augenblick da ist. Denn nur im Augenblick, nein, in diesem Augenblick gibt es ein Ende der Zeit. Und man weiß wieder nicht, was man sagt, wenn man meint, es könne jemals ein anderes Ende der Zeit geben als dieses. Und der Glaube kann hier jedenfalls kein Warten sein darauf, daß das, was im Verborgenen, in der Ewigkeit geschieht, auch einmal in der Zeit, im Sichtbaren geschehen soll. Denn er glaubt und kann nur glauben, was er glaubt, wenn das Verborgene — ja, das Verborgene! — sichtbar, wenn die Ewigkeit — ja, die Ewigkeit! — Zeit, wenn Gott — ja, Gott! — Mensch geworden ist. Das heißt glauben: für wahr — ja, für wahr! — halten, was doch nicht wahr sein kann. Oder kann es wahr sein, nach menschlicher Vernunft, daß Gott Mensch, nein, nicht Mensch, sondern dieser Jude Jesus geworden ist?

Das heißt glauben: für möglich, nein, für wirklich halten, was doch

unmöglich ist. Oder ist es nicht unmöglich nach menschlichem gewissenhaften, kritischen Denken, daß Ewigkeit Zeit, diese bestimmte Zeit vom Jahre 1 bis zum Jahre 30 wurde?

Dies heißt glauben: für geschehen halten, was doch nicht geschehen kann. Oder kann es geschehen, daß wir, diese Menschen in dem Leibe dieser Kläglichkeit, dieses Leidens, dieser Selbstsucht, dieser Angst, dieser Ohnmacht, dieser Sünde, dieses Todes wiedergeboren sind in den ewigen Leibe des ursprünglichen Menschen, des Sohnes Gottes?

Bleibt da wirklich alles beim Alten?

Ja, denn wir bleiben im Kampf, wir bleiben im Widerspruch. Oder ist der Glaube, wenn er wirklich ist, als was wir ihn erkannten, nicht Kampf, nicht Widerspruch? Ist der Glaube nicht als menschlicher Glaube Tat des Menschen, Funktion des Menschen unter der Herrschaft des Widerspruchs, der unaufhebbar ist, solange wir sind? Ist der Glaube also nicht immer Glaube des sündigen Menschen? So bleibt es beim Alten.

Und es ist doch alles neu geworden. Denn dieser Kampf, dieser Widerspruch ist, wenn er nicht nur Glaube des Menschen ist, sondern Glaube an Gott, der Mensch geworden ist in Jesus Christus, dieser Kampf ist dann wirklich der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft und unsere Herzen und Sinne bewahrt in Christus Jesus, unserem Herrn.

# Glaube und Offenbarung

Der zweite Artikel des Apostolikums

Was das Apostolikum von jeder modernen religiösen Produktion, sie mag kommen, woher sie will, unübersehbar unterscheidet, ist die unerhörte Sachlichkeit seiner Aussagen. Da ist nicht die Spur von seelischer Bewegtheit, nicht die leiseste Andeutung einer Erregung des Gemüths, nicht eine Ahnung leidenschaftlicher Betheiligung des Gefühls. Man kann sich nicht leicht etwas denken, das weniger sentimental, das reiner von subjektiver, wenn man will: persönlicher oder sogenannter lebendiger Auffassung ist als die Worte des Apostolikums über Jesus Christus. Zumal wenn man bedenkt, was diese Worte nach ihrem eigenen Sinn sagen.

Man hat heute wieder Sinn für die steinerne Objektivität und Unbewegtheit solcher Worte. Genau wie man die Denkmäler ältester Literatur wieder herausucht und primitivste Kunst genießt, die nichts hat von der unglaublichen Differenziertheit und rasendsten Lebendigkeit und Nervosität moderner Kunst. Aber das sind gewiß Ressentimenterscheinungen und eher Zeichen von seelischer Müdigkeit und Erkrankung als von Kraft und Gesundheit der Seele. Und es ist keine Frage, man treibt Profanierung mit diesen alten literarischen und künstlerischen Denkmälern. Man hat ein Götterbild aus dem Tempel in ein weltliches Gemach gestellt. Das gibt dann dieser Weltlichkeit eine pikante, raffinierte Vertiefung und Verfeinerung. Denn wenn die Denkmäler ältester Kunst diese steinerne Objektivität und Unbewegtheit haben, dann haben sie sie, weil sie nicht Ausdruck menschlicher Genialität, weil sie nicht Bild des bewegten Lebens und Erlebens menschlicher Seelen sein wollen, sondern weil sie Bild und Ausdruck gerade des Jenseits von allem Menschlichen sein wollen, weil sie hinweisen auf das, was allen Glutungen, Bewegtheiten,

allen Nuancen des menschlich-seelischen Lebens entnommen ist. Heute aber sucht man diese alten, in sich so seltsam unbewegten und starren Werke und stellt sie in den sehr weltlichen Raum des seelischen Erlebens, damit die Seele an den harten Widerständen der erhabenen Sachlichkeit dieser Werke wie ein Strom zwischen den Felsen einer Enge in die rasendste und wirbelndste Bewegung gerate.

Daß etwas Derartiges nicht die Meinung unserer Beschäftigung mit dem Apostolikum ist, brauche ich kaum auszusprechen. Aber umso nötiger ist es dann, dies zu sagen: wenn auch tausendmal derartiges nicht unsere Meinung ist, so sind wir der Gefahr, daß wir Ähnliches tun, darum durchaus nicht entnommen. Wir haben alle Teil an der Wucherung des Innenlebens, die das Charakteristikum der modernen Jahrhunderte ist. Diese Wucherung wächst auf dem Glauben an die Göttlichkeit des Innenlebens des Menschen. Man wird vielleicht sagen, dieser Glaube an die Göttlichkeit des menschlichen Innenlebens finde sich nur dort, wo die Innerlichkeit an sich in ihrem reinen In-sich-sein für das Göttliche, die Offenbarung des Göttlichen angesehen wird. Das wäre dann — von allen möglichen Verschiedenheiten der Theorie im einzelnen abgesehen — die Auffassung, die dem im betonten Sinne des Wortes modernen Denken zugrunde liegt. Aber es wird nichts Wesentliches an der Auffassung von der Göttlichkeit des seelischen Lebens geändert und vor allem es wird seiner Wucherung genau so gute und kräftige Nahrung geboten, wenn man die Seele, das Innenleben als das besondere Organ ansieht, mit dem die Offenbarung Gottes aufgenommen wird; wobei dann auf die Lebendigkeit dieser Aufnahme, die Bewegtheit des inneren Lebens gesehen wird als auf die Gewähr dafür, daß nicht nur ein totes, unbegriffenes Dogma aufgenommen ist, sondern wirklich die Offenbarung Gottes. Es ist weiter für das Entscheidende, nämlich die jener Wucherung zugrunde liegende Auffassung von der Göttlichkeit des Innenlebens, gleichgültig, ob man das Wesentliche des inneren Lebens in der Stärke und dem Reichtum des Gefühls oder in der Tiefe und Feinheit und Weite der Spekulation sieht, ob man Intellektualist oder Intuitionist ist. Wer meint, es komme alles auf die Sauberkeit und Richtigkeit der Lehre an, ist da nicht besser daran als der, der meint, die Entscheidung



läge in der Lebendigkeit und Wahrhaftigkeit des Gefühls. Gingen wir mit der einen oder der anderen Voraussetzung an das Apostolikum heran, so täten wir eben doch, was wir gewiß nicht wollen: wir stellten ein Götterbild in den sehr weltlichen Raum unseres inneren Lebens. Wir benutzten das Apostolikum, um unser Inneres an ihm zu bereichern. Wir versuchten, das zu einem Inhalt und Gegenstand unseres inneren Lebens zu machen, was mehr als nur unser inneres Leben zu seinem Inhalt und Gegenstand machen will. Das, was in seiner steinernen Objektivität, in seiner aller seelischen Bewegtheit, aller spekulativen Begreiflichkeit so ganz und gar nicht konformen Starre und Undurchsichtigkeit auf ein Jenseits hinweist, das hätten wir dann doch in das Diesseits unseres Innenlebens eingeschlossen und verwandelt. Wo wir seinen Sinn zu gewinnen suchten, indem wir ihn uns aneigneten, sei es in der Lebendigkeit des mit ihm beschäftigten und von ihm bewegten Gefühls, sei es in der Wohlgeordnetheit der Begriffe, die seine Tiefe zu erhellen suchten, hätten wir ihn gerade verloren. Denn wir tauschten ihn ein gegen das, was wir aus unserem Verstehen, aus unseren Möglichkeiten daraus gemacht hätten. Und wir machten im Grunde nichts anderes, als die tun, die die starren, unbewegten Werke primitiver und das heißt sakraler Kunst suchen, um durch die fast nicht anzueignende und zu überwindende Fremdheit dieser Werke ihr eigenes inneres Leben zu der erstaunlichsten und differenziertesten Bewegtheit zu reizen. Nur, was wir mit den Worten des Apostolikums machten, wäre um genau so viel ärger, wie diese Worte wirklich auf das Jenseits alles Menschentums und damit auf seine Erlösung hinweisen, während die heute modern gewordenen Werke primitiver Kunst doch wohl statt vom wirklichen Jenseits nur von den allerdings erstaunlich fernen und unserem aufgeklärten nüchtern-hellen Alltagsleben seltsam fremden Grenzen und Abgründen unseres menschlichen Diesseits zeugen.

Man könnte nun fragen, ob uns denn nicht, vorausgesetzt, daß diese Überlegungen recht haben, die Möglichkeit genommen ist, die Botschaft anzunehmen, die die Worte des Evangeliums verkündigen. Diese Frage mag etwas Erschreckendes haben. Aber man

würde durch diesen Schrecken doch nur zeigen, daß man sich darüber nicht klar ist, um was für eine Botschaft es sich hier handelt. Es handelt sich ja nicht um irgendeine menschliche Botschaft, die von einem menschlichen Werk innerhalb menschlicher Fähigkeiten und Möglichkeiten berichtet und die als zu neuem, entsprechendem Werk aufrufende Botschaft auch nur Veränderungen innerhalb menschlicher Möglichkeiten hervorrufen wollte. Solche Botschaft könnte und müßte allerdings ohne weiteres verstanden werden, denn sie bewegt sich mit allem, was zu ihr gehört, innerhalb der Grenzen menschlichen Vermögens und menschlicher Verständlichkeit. Und ein Zweifel daran, ob sie von Menschen verstanden und aufgenommen werden kann, ob Veränderungen, die sie in ihren Hörern hervorrufen, wirklich ihr Werk sind und nicht vielmehr sie verraten, müßte allerdings auf das höchste befremden. Es ist aber in allem anders mit der Botschaft, um die es sich hier handelt. Es ist keine menschliche Botschaft. Sondern sie ist göttliche Botschaft: von Gott, dem Schöpfer. Sie ist auch keine Botschaft, die von einem menschlichen Werk innerhalb menschlicher Möglichkeiten berichtet. Sondern sie berichtet von einem göttlichen Werk, das alle menschlichen Möglichkeiten durchbricht; ja, das durch sie hindurchbricht, das sie erschöpft, so daß sie nicht hintennach kommen können und sagen, man habe sie unbenuzt gelassen, und so sei über ihre Grenzen noch gar nichts ausgemacht. Nein, sie sind benutzt von diesem Werk, und wie benutzt! Bis auf den letzten Blutstropfen: ‚gelitten, gestorben und begraben‘. Damit ist über die Grenze der menschlichen Möglichkeiten alles ausgemacht. Denn dieses Werk überschreitet sie in jeder Beziehung. Es kommt von ihrem Jenseits: ‚Gottes eingeborner Sohn, empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria‘. Und schreitet durch sie hindurch hinüber in ihr Jenseits: ‚am dritten Tage wieder auferstanden von den Toten, aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten.‘ Und was die Botschaft von diesem Werke wirken will, sind auch nicht nur Veränderungen innerhalb menschlicher Möglichkeiten, sondern ihre Wirkungen sind Veränderungen innerhalb göttlicher Möglichkeiten: ‚eine heilige allgemeine christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen,

Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben'.

Wenn Verstehen heißt, etwas in dem Zusammenhang der Erfahrungen erfahren, die man schon gemacht hat und die einem in uns verborgenen letzten Sinn begegnen; wenn es heißt, etwas in die Ordnung der Begriffe einfügen, die wir uns aus einer tiefen, unserem Begreifen selbst notwendigen Ordnung gebildet haben; wenn etwas verstehen heißt, es mit der Flamme des Gefühles zu umbrennen, in deren Weißglut unser eigenes Wesen in nicht mehr willkürlicher Wahrhaftigkeit durchsichtig wird und sich selbst offenbart; wenn also etwas verstehen im Grunde immer nur heißt und heißen kann, es von einem selbst aus, aus der Überzeugung in unser eigenes Wesen verstehen, also wenn es in seinem letzten, tiefsten Sinne heißt, sich selbst verstehen, dann hieße, die Botschaft von Jesus Christus verstehen wollen, in Wahrheit, sie auf das verhängnisvollste mißverstehen. Wenn diese Botschaft wirklich die Grenzen der menschlichen Möglichkeiten durchbricht, heißt es dann nicht, sie gründlich mißverstehen, wenn man ihr göttliches Werk vom Menschen aus verstehen wollte, wenn man sie vom menschlichen Sinn, und wäre es auch der letzte verborgene aller Erfahrung vorausliegende Sinn, erfahren sein lassen, wenn man sie in die Ordnung unserer Begriffe, und sei es auch der umfassendsten und in sich bezogensten einfügen, wenn man sie von der Glut unserer Gefühle, und sei es auch der wahrhaftigsten und echten, belebt sein lassen wollte? Dann hätte man, statt die Grenzen des Menschen ein für allemal von der göttlichen Tat durchbrechen zu lassen, diese selben Grenzen vor diesem Durchbruch, dem einzigen, der möglich ist, gesichert. Ja, man hätte sie geschlossen, fester, undurchdringlicher, unantastbarer, als sie je gewesen waren, denn sie schlossen ja nun vermeintlich die göttliche Tat in sich. Die hätten sie nun zu bergen, die nun zu schützen. Der Wahn des Gott-habens, sei es in der Erfahrung etwa der Geschichte, sei es in der Erkenntnis, sei es im Erlebnis des Gefühls, würde den Menschen auf furchtbare Weise in sich verkrampfen, je ernster er es nähme, umso schlimmer. Und es geschähe wieder, was unausweichlich geschehen muß, solange der Mensch nicht von sich gelöst ist, er verwechselte sich selbst mit Gott, er setzte sich

selbst an Gottes Stelle. Und aus dem Glauben an Jesus Christus würde Fanatismus, würde Rechthaberei, würde Geseh, würde Theologie, die sich selbst genügt, würde Sitte und Gewohnheit, würde / in unseren matten Zeiten / wohlwollende religiöse Interessiertheit. Die Verkündigung, die als Sphäre ihres Offenbar-, ihres Realwerdens nicht weniger als das ganze Leben in seiner ganzen Breite verlangt, würde eine besondere Angelegenheit, die man neben allen anderen Angelegenheiten seines Lebens auch betreibt, vielleicht — je nach der Intensität der religiösen Wärme und Begabung — als die wichtigste Angelegenheit, als das Eine, was not ist, aber eben doch als etwas Besonderes, als etwas, was das Leben in seiner Eigengesetzlichkeit, die ihm verbleibt, als besondere, noch hinzukommende Aufgabe oder gar nur als religiöse Stimmung begleitet. Aus der Verkündigung, die keinen Menschen etwas Besonderes sein läßt neben den anderen, ja, die den Menschen unübersehbar, weil anstößig genug zum Gesellen der Ausgestoßenen macht, und die jeden, der Ohren hat, zu hören, mit ihrem Ruf zur Buße noch in einem ganz anderen Sinn dazu macht, diese selbe Verkündigung würde zum Zeichen, unter dem man etwas Besseres wäre als alle anderen, die dieses Zeichen nicht bekennen.

Nicht deutlich genug kann man die Gefahr sehen, die hier droht: daß wir gerade da, wo wir zu Gottes Besiz werden sollen, ihn zu unserem Besiz machen; daß wir gerade da, wo wir Gottes Stimme hören sollen, doch wieder nur auf unsere eigene Stimme hören.

Ist diese Gefahr erkannt als die, die immer droht, als die, die immer im Auge zu behalten ist, dann mag man auch von dem sprechen, was an den objektiven, unbewegten Worten des Apostolikums ganz und gar nicht objektiv, ganz und gar nicht unbewegt ist, sondern was voll der höchsten Subjektivität, voll der labilsten Beweglichkeit ist, von dem Worte: Ich glaube.

Aber geraten wir mit diesem Worte nicht mitten hinein in jene Sphäre des inneren Lebens, von der wir zu Anfang sprachen und vor der wir warnten? Ja, zum mindesten ist ihre sehr große Nähe nicht zu vermeiden, und es war darum umso notwendiger, von vornherein



auf die Gefahr, die hier droht, hinzuweisen. So groß die Nähe ist, so scharf ist auch die Grenze zu ziehen zwischen dem Glauben und der Sphäre dessen, was wir inneres Leben nennen. Die Anweisung, wie diese Grenze zu ziehen ist, mögen die Worte aus Luthers Erklärung zum dritten Artikel geben: Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen. Wir wollen nicht übersehen, daß diese Worte nach den Gesetzen der Vernunft und ihrer Schlüsse ein *circulus vitiosus* sind. Es wird gefragt, wie der Mensch dazu kommen könne, eine Botschaft anzunehmen, die jenseit seiner Fassungsvermögen liegt, und man wird eben genau auf die Botschaft, die man nicht fassen kann, hingewiesen als auf das Mittel, sie zu fassen. Es wird hier keine Brücke geschlagen aus dem Diesseits ins Jenseits. Es wird nicht eine besondere Kraft des Menschen aufgewiesen, die sich mit einiger Unterstützung jene Botschaft aneignen könnte. Es wird nicht auf eine mythische Fähigkeit hingewiesen, die aus ihrer Latenz aufzurufen wäre.

Man kann nicht gut schärfer, als es hier geschieht, sagen, daß diese Botschaft und ihr Werk, der Glaube, nicht nur einen Teil des Menschen angeht, etwa seine Seele, und daß der Glaube selbst auch nicht irgend eine besondere, einzelne Fähigkeit oder ein besonderes Organ des Menschen ist. Diese Worte sagen, daß er ein Wunder oder genauer, daß er Das Wunder ist. Denn sagten wir, daß er ein Wunder ist, so läge das Mißverständnis nahe, als handelte es sich nun doch wieder um ein einzelnes psychisches Faktum, das auf geheimnisvolle Weise entstanden wäre, und das man auf geheimnisvolle Weise erfahren müßte, dessen Erfahrung dann der Glaube wäre. Solch ein Vorgang wäre immer nur ein Mirakel, eine Anormalität und nichts anderes. Und mit dem, was auf diese Weise sichtbar würde, wäre das Gebiet des Menschlichen, man kann auch härter sagen: des Psychopathischen nicht überschritten. Das bliebe das letzte Wort über ein solches Wunder. Und das bleibt es auch und bleibt es erst recht, wenn ein solcher wunderbarer Vorgang auf das Eine Wunder, das Das Wunder ist, bezogen wird. Denn es liegt dann, wenn diese Beziehung hergestellt ist, nichts mehr an diesem Vorgang; es liegt dann

alles nur noch an diesem Einen Wunder, das aber nie zu diesem oder jenem Vorgang werden kann, sondern das, wenn es geglaubt wird / und man kann ein Wunder nicht gut anders als glauben / der Eine totale Vorgang des Geschehens überhaupt wird und ist. Das heißt auf unsere Frage angewandt: wenn einer zum Glauben an Jesus Christus kommt, so ereignet sich in seinem Leben nicht ein einzelner Vorgang, und wo sich der ereignet, da liegt auf ihm kein großes Gewicht, da mag er als Besonderheit dieses Menschen mit unterlaufen. Wo man aber diesen Vorgang für das Wesentliche des Glaubens und für seinen wahren Ausdruck ansehen wollte, da würde einem der Glaube selbst entgehen. Wesen und Ausdruck, die Tat und das Sichereignen des Glaubens kann nicht solch ein herausfallender, einzelner Vorgang sein, sondern nur einer, der das ganze Leben eines Menschen, sein gesamtes tätiges und — wenn man will — untätiges Verhalten betrifft.

Doch versuchen wir, uns diese wichtige Erkenntnis, daß Wesen und Tat des Glaubens allein das Leben eines Menschen sein kann, noch deutlicher zu machen.

Wir sahen, der Glaube, von dem wir hier sprechen, ist nicht nur ein, wenn ich so sagen darf, neutrales Organ des Menschen, das die Offenbarung aufnimmt, sondern der Glaube gehört selbst zur Offenbarung, ist selbst schon Botschaft. Er ist nicht nur eine Funktion des Diesseits, um das Jenseits in sich aufzunehmen, sondern er ist selbst schon Jenseits, er ist eben Wunder. Wo ein Wunder geschieht, werden die Naturgesetze, wird die Einheit der menschlichen Vernunft und ihrer begrifflichen Ordnung durchbrochen. Das heißt, auf das Wunder des Glaubens angewandt: vom Diesseits aus, von der irdischen Ganzheit des Menschen aus kann der Glaube immer nur bezeichnet werden als Bruch der irdischen, der menschlich-seelischen Kontinuität. Der Ort des Glaubens ist menschlich gesehen leer; seine Gewißheit ist innerhalb der Gewißheiten des menschlichen Wissens allerhöchste Ungewißheit. Es gilt von ihm genau, was Luther von der Hoffnung sagt: *Non adest vera spes, nisi in omni opere timeatur iudicium damnationis.* „Wirkliche Hoffnung ist nur da, wo bei jedem Werk das Urteil der Verdammnis gefürchtet wird.“

(E. A. Opera latina, vol. I, 388) Wer meint, sein Glaube sei nur Gewißheit und nichts als Gewißheit, bei dem ist der Ort, der durch den Glauben bezeichnet wird, allerdings nicht leer. Aber er täusche sich auch nicht darüber, daß dieser Ort nur durch seine, eines Menschen, Gewißheit angefüllt ist, aber nicht durch Gottes Gewißheit. Und Glaube in dem äußerst qualifizierten Sinne des Gottesglaubens hat es doch wohl allein mit Gottes Gewißheit zu tun. Glaube an Gott ist Unglaube an den Menschen und Unglaube an alle seine Möglichkeiten und Fähigkeiten. „Darum“, meint Luther, „sollen wir in Glaubenssachen, die das göttliche Wesen und Willen und unsere Seligkeit betreffen, Augen, Ohren und alle unsere Sinne zutun, allein hören und fleißig darauf Achtung haben, was und wie die Schrift davon rede, und schlecht in Gottes Wort uns wickeln und uns danach richten und nicht mit der Vernunft dreinschalten und ermessen wollen. Sonst gehet's uns gewißlich wie einem, der mit blöden Augen stracks in die helle Sonne siehet; je mehr und länger er drein sieht, je größeren Schaden er ihm tut am Gesicht.“ (E. A. 18, 169)

Vergißt man nicht, daß Gottes Wort Gottes Wort und nicht unser Wort ist; vergißt man weiter nicht, was es bedeutet, daß wir, die wir doch Gottes Geschöpfe sind, Bilder, Ihm gleich zu sein, uns nicht auf Gottes Wort als auf unser Wort verlassen dürfen, dann wird man auch in der Bekundung seines Glaubens alle Selbstsicherheit verlieren. Und in dem demütigen / es wird noch deutlich werden, daß es sogar heißen muß: schuldbewußten / Zutun von Augen, Ohren und allen unseren Sinnen und in dem ebenso demütigen und schuldbewußten Sichbescheiden unserer Vernunft wird sich schon ankündigen, wie leer an menschlichem Können der Ort des Glaubens ist. Gerade darum aber wird der Glaube sich nicht direkt zeigen wollen, etwa als eine besondere Eigenschaft oder besondere Tugend des Menschen. Denn er selbst ist, menschlich gesprochen, nichts: kein besonderes Wissen, keine Grundkraft des Willens, keine besondere Kraft oder Färbung des Gefühls. Er kann nur als das Ende, als die Grenze aller, aber auch aller menschlichen Fähigkeiten bezeichnet werden. Von da aus gesehen, von dieser Grenze aus, wo Augen, Ohren und alle unsere Sinne zugetan sind, das heißt ja aber: im

Glauben, ist er genau, wie er das Ende / wir können und müssen auch sagen: nur wenn er das Ende / der menschlichen Möglichkeiten ist, ebenso Beginn der Wirklichkeit des Evangeliums, eben des Einen Wunders. So ist er nichts und ist gerade darum alles. Aber er kann dieses Nichts und darum Alles nicht als ein besonderer Vorgang sein, der sich selbst meint, der sich selbst will; denn er wäre das immer nur aus Kraft einer menschlichen Fähigkeit. Ist der Glaube die Grenze der menschlichen Möglichkeiten und der Beginn der Wirklichkeit des Evangeliums, des Einen Wunders, so ist er das aus Kraft des Evangeliums. Das aber meint nicht dies oder das, nicht diese Zeit oder jene Zeit, nicht diese Kraft des Menschen oder jene, nicht diese oder jene Stunde in seinem Leben, sondern es meint alle Zeit, es meint den ganzen Menschen, es meint sein ganzes Leben. Und so kann der Glaube das Nichts und Alles, das Ende und der Beginn, der er ist, nur sein in dem realen Verlauf, in der Wirklichkeit, in dem Tun und Lassen des Lebens. Dort allein ereignet er sich, dort allein wird er also bekannt / bekannt vor Gott und vor den Menschen. Aber zuerst vor Gott und darum vor den Menschen doch wohl sehr still, sehr zurückhaltend. Denn alles, was wir vor den Menschen tun, und wenn wir es noch so demütig tun wollen, gibt uns / den Menschen / Relief, betont unsere Kontur, macht aus uns etwas. Ist es darum zu viel gesagt, wenn ich sage: den Glauben ohne Zurückhaltung, in hörbarer und sichtbarer Offenheit bekennen, ist nur unter einer Bedingung möglich, wenn nämlich das laute, offene Bekenntnis im Sichtbaren tut, was das zurückhaltende stille Bekenntnis im Verborgenen tut: wenn dem Leben, wenn dem Menschen dadurch Gefahr droht, wenn sein Ende dadurch in deutliche, gefährliche Nähe gerückt wird? Ein lautes, öffentliches Bekennen des Glaubens, das nicht eine bedrohliche Tat ist, deren Gefahr auf den Bekenner fällt, steht doch wohl dem Urteil über die Pharisäer, die auf den Plätzen und an den Ecken der Straßen stehen, auf daß sie von den Leuten gesehen und angesehen werden, verzwweifelt nahe. Damit ist gewiß die Möglichkeit, den Glauben zu bekennen, weder genommen noch auch nur verringert.



Es ist hier kaum die Gefahr vorhanden, daß uns diese Erkenntnis, daß Tat und Ausdruck des Glaubens allein das Leben eines Menschen sein kann, zu einem moralischen Mißverständnis des Glaubens verführen könnte. Aber um der Wichtigkeit dieses Mißverständnisses willen mag an dieser Stelle doch ein Wort darüber gesagt werden.

Es führte uns dazu, als Tat und Ausdruck des Glaubens allein das Leben eines Menschen zu bestimmen, die Erkenntnis, daß der Glaube Glaube an Gott nur ist, wenn er Unglaube an den Menschen ist. Darum kann der Glaube nicht Folge davon sein, daß der Mensch in der Erkenntnis des moralischen Gesetzes zur Erkenntnis seiner Würde und seines Wertes gelangt. Auch nicht Folge davon, daß er in Befolgung dieses moralischen Gesetzes diesen seinen moralischen Wert realisiert. Und endlich auch davon kann der Glaube nicht Folge sein, daß der Mensch, indem er das moralische Gesetz zu befolgen versucht, dessen Unerfüllbarkeit inne wird. Denn diese Unerfüllbarkeit des moralischen Gesetzes ist nicht das Ende und die Grenze der menschlichen Kraft, als das wir den Glauben erkannten. Und der Glaube kann auch nicht durch einen Methodismus des kategorischen Imperativs erlangt werden. Die Unerfüllbarkeit des moralischen Gesetzes, die sich vom kategorischen Imperativ her ergibt, ist gerade nicht das Ende und die Grenze des Menschen, sondern ist die menschliche Erkenntnis der menschlichen Unendlichkeit. Der Glaube ist darum nicht die Erkenntnis der reinen, in sich geschlossenen und darum unendlichen Beziehungsgeselligkeit der menschlichen Vernunft. Der Glaube ist nicht wie der transzendente Logos eine Funktion der Immanenz, sondern er ist der Bruch der Kontinuität der Immanenz aus Kraft der Transzendenz. Darum gilt hier Luthers Wort von der Gerechtigkeit des Gesetzes: *Neque enim iustitia legis confitetur Deo in humilitate, non est accusatrix sui in principio, sed inflata excusat se et iustificat, qua re solius gratiae iustificantis est dicere et confiteri, sese esse immundum et iniquum.* „Die Gerechtigkeit des Gesetzes bekennet Gotte nicht in Demut, klagt sich nicht anfangs selber an, sondern blähet sich, entschuldigt und rechtfertigt sich, darum kann allein die rechtfertigende Gnade

sagen und bekennen, daß man unrein und sündhaft sei.“ (E. A. Opera latina, vol. III, 257)

So sehen wir auch an diesem wichtigsten Punkt: daß der Glaube Ende und Grenze alles Menschentums, aller Humanität, aller menschlichen Möglichkeiten und Fähigkeiten ist, auch das ist er nicht aus Kraft dieser selben menschlichen Möglichkeiten. Nicht die Humanitas setzt sich selbst in weiser humaner Beschränkung und Besinnung auf ihre Möglichkeiten im Glauben ihre Grenzen. Der Glaube, in dem sie das täte, wäre und bleibe ein Glaube an sie selbst, an ihren eigenen Wert, an ihre eigene Kraft. Und der Gott dieses Glaubens könnte darum in Wahrheit nichts anderes sein als die Aufmachung der vermeintlichen Totalität ihres eigenen Wesens in einer Gottesgestalt. In dem Glauben aber, der gerade nicht der Glaube der Humanität, des Menschentums an sich selbst ist, sondern gerade Unglaube an die Humanität, weil Glaube an Gott, setzt die Humanität in weiser Selbstbeschränkung / wobei man doch ganz am Rande wohl die Frage stellen muß: ist diese weise Selbstbeschränkung möglich ohne den Glauben an Gott, der Unglaube an den Menschen ist? / nicht sich selbst die Grenze, sondern sie wird ihr gesetzt.

Don wem?

Dom Evangelium.

Aus Kraft des Evangeliums und nur aus ihr ist der Glaube Ende und Grenze des Menschentums. Sonst ist er nicht Glaube in dem ganz qualifizierten Sinne des Gottesglaubens, und sein Gott ist nur ein Phantasma aus Kraft der immanenten Unendlichkeit des Menschentums. Das heißt aber: aus Kraft der Unmöglichkeit des Menschentums, also aus der absoluten Unkraft des Menschentums, sich selbst Grenzen zu setzen. So verzweifelt, so gefährlich nahe ist der Glaube dem Unglauben, so erschreckend ähnlich ist der eine dem anderen. So nahe beieinander stehen der Gott, dessen erlösende Gnade allein den Menschen seine totale Verlorenheit erkennen läßt, und der Gott, der nichts ist als das Phantasma der menschlichen Unkraft, mit dem sie sich, je nachdem, in gehobener Stimmung die optimistische Täuschung über ihr wahres Wesen trügerisch bewahrt oder mit dem sie, in verzweifelter Stimmung, die drohende Selbsterkenntnis ebenso trügerisch abwehrt.

So werden wir an dieser Stelle unserer Überlegungen wieder an die Botschaft, die Verkündigung, an das Evangelium gewiesen, von dem die Worte des Evangeliums sprechen. Von dorthier werden wir das Kriterium gewinnen können, das uns zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Gott, der Gott ist, und dem Gott, der nur ein Phantasma des Menschen ist, sicher unterscheiden lehrt. Von dorthier werden wir auch eine sichere Bestimmung dessen gewinnen können, was das Ende und die Grenze alles Menschentums ist, das der Glaube bedeutet. Denn der Glaube bedeutet das ja nur aus der Kraft jener Botschaft. Und schließlich werden wir von dorthier auch das letzte Wort darüber hören können, was es bedeutet, daß Tat und Ausdruck des Glaubens an diese Verkündigung allein das tätige Leben eines Menschen sein kann.

**W**enden wir uns nun wieder der Verkündigung des Apostolikums von Jesus Christus zu, um von ihr letzten Aufschluß zu erlangen, so erinnern wir uns an zweierlei, was wir als das Wichtigste bisher erkannten.

Das Erste ist dies: ist diese Verkündigung eine Offenbarungsbotschaft, redet sie nicht von einem Werke innerhalb menschlicher Möglichkeiten, sondern von einem göttlichen Werk, das alle menschlichen Möglichkeiten durchbricht; will die Botschaft als ihre Wirkung auch nicht nur Veränderungen menschlicher Möglichkeiten, sondern durchaus nur Veränderungen, die menschlich gesehen unmöglich sind, weil sie göttliche Möglichkeiten als ihre Bedingung fordern, so muß jeder Versuch, diese Verkündigung wie auch immer, ob rational oder irrational, vom Menschen aus zu verstehen, zum totalen Mißverständnis führen. Jene starre Objektivität und Unbewegtheit der Worte des Apostolikums, das überraschend Tatsachenhafte, wodurch sie sich schon ganz äußerlich jeder subjektiven Aneignung durch Gefühl oder Erlebnis und auch jeder Auflösung in die Dynamik des lebendigen, weil verstehenden Begriffes widersetzen und in ihrem strengen Gegenüber verharren, ist nicht nur eine zeitgeschichtliche Eigentümlichkeit, wie unser historisches Verständnis schnell und innerhalb seiner Grenzen auch mit Recht sagen wird. Sondern es ist das

die durchaus adaequate Form für diese Verkündigung, die sich, will sie die bleiben, die sie ist: Offenbarung Gottes, jedem Versuch widerstehen muß, sie ins Menschliche zu übersehen, sie zu verstehen und das kann ja nur heißen, wie man es auch anstellen mag, sie aus der Übersetzung in menschliche Möglichkeiten heraus zu verstehen. Es wird hier niemand sagen wollen, der einzig folgerechte Schluß, der aus dieser Erkenntnis zu ziehen sei, sei der, daß man diese Verkündigung, da sie doch unverständlich sei, was hier doch mit dürren Worten gesagt sei, einfach liegen lassen müsse. Denn irgend eine Beziehung des Menschen zu ihr sei ja dann nicht herzustellen und damit sei der Gedanke und die Möglichkeit der Offenbarung aufgegeben. Denn die nicht zufällige, also aus historischen oder kulturellen Ursachen folgende, sondern wesentliche und notwendige Unverständlichkeit, die die wir allerdings mit den dürrsten Worten behaupten, ergab sich uns aus der Voraussetzung, daß es sich bei diesen Worten des Apostolikums um Gottes Offenbarung handelt. Ist das so, dann wird man diese Worte wegen ihrer harten Unverständlichkeit am allerwenigsten liegen lassen dürfen.

Ist ein Verständnis jener Worte vom Menschen her nicht möglich, so mag man fragen, ob nicht ein Verständnis des Menschen von jenen Worten her möglich ist. Das würde also bedeuten, daß nicht wie sonst bei allem Verstehen der Mensch und zwar nicht der Mensch in seiner willkürlichen zufälligen Erscheinung des Einzelnen, sondern der Mensch in der Geordnetheit seines Inbegriffes, in der Wahrhaftigkeit seines Gefühls und in der kategorischen Gültigkeit seines moralischen Gesetzes — es würde bedeuten, daß nicht dieser Mensch als das Gegebene vorausgesetzt wird, von dem aus dann das zu Verstehende in Frage gestellt würde und in dessen Totalität und Kontinuität es zu übersehen und einzufügen wäre. Sondern hier wären die Worte des Apostolikums, hier wäre das Evangelium das Gegebene und die Voraussetzung und darum das gar-nicht-in-Frage-zu-stellende. Hier wäre aber dafür der Mensch und zwar der Mensch in der Totalität und Kontinuität seines Wesens in Frage gestellt. Hier handelt es sich um die Übersetzung und Einbeziehung des Menschen in die Realität, in die Ordnung und die Gültigkeit des Evangeliums.



Aber was wir hier von dieser Umkehrung des Verstehens sagen, daß nicht die Worte des Evangeliums vom Menschen her, sondern der Mensch von diesen Worten her verstanden werden soll, hat nur dann Sinn, wenn diese Worte von einer Realität reden, die nur dadurch bezeichnet werden kann, daß man sagt, sie sei Gottes Realität. Das wäre das unzulänglichste Wort von der Welt, wenn es sich darum handelte zu verstehen, also von unserer eigenen immer mit Irrealität durchsetzten Realität aus zu verstehen, was Gottes Realität ist. Es ist aber das einzig zulängliche, nämlich die totale Unbegreiflichkeit und Unvergleichlichkeit ausdrückende Wort, weil es sich ja gerade darum handelt zu verstehen, daß hier die absolute Unbegreiflichkeit, also Unübersehbarkeit alles Göttlichen begriffen werden soll. Hier würde jedes Wort, das mehr als dieses begreifen wollte, Gott den Menschen auf gar zu menschliche Weise annähern oder auch in gar zu abstrakte, Kierkegaard würde sagen: unmenschliche Ferne rücken, jedenfalls aber die Nähe der Distanz, die doch wohl das einzig gebührende Verhältnis des Menschen zu Gott ist, verdecken. Nur wenn diese Realität Gottes die Realität jener Worte über Jesus Christus ist, nur dann kann von einer Übersetzung und Einbeziehung des Menschen in die Realität, in die Ordnung und die Gültigkeit des Evangeliums die Rede sein. Mehr noch: dann muß diese Einbeziehung stattfinden. Noch mehr: dann findet sie statt; denn es gibt keine selbständige Realität außer der Realität Gottes, weil auch seine Distanz Nähe ist, aber auch seine Nähe Distanz.

Und — dies ist die zweite wichtige Erkenntnis aus unseren bisherigen Überlegungen — um diese Übersetzung und Einbeziehung des Menschen in die Realität des Evangeliums handelt es sich bei dem, was wir Glauben nennen. Nicht um die Übersetzung und Einfügung des Evangeliums in die Totalität und Kontinuität des Menschen, seiner Humanität handelt es sich. Damit ist es ausgeschlossen, den Glauben als ein besonderes Organ des Menschen zu betrachten. Der Glaube ist nicht mehr und nicht weniger als das Eine Wunder. fanden wir, daß der Glaube Ende und Grenze aller menschlichen Möglichkeiten, alles Menschentums ist, so entdeckten wir auch an dieser Stelle die drohende Gefahr einer Verwechselung dieses Endes und

dieser Grenze mit dem Ende einer bloß immanenten, und das würde immer nur heißen können: einer zeitlichen und darum nur vorübergehenden und zufälligen Erschöpfung einerseits und der Verwechselung mit der Grenze, die eine gebildete und ihre Möglichkeiten wohl übersehende und ordnende Humanität sich selbst setzt, andererseits.

Hier ergab sich uns von neuem die Notwendigkeit, uns den Worten des Apostolikums wieder zuzuwenden. Denn ist der Glaube Ende und Grenze alles Menschentums und Einbeziehung dieses selben Menschentums in die Realität des Evangeliums, so ist er das nur, wie wir auch immer wieder sahen, aus der Kraft des Evangeliums von Jesus Christus.

Bei dieser neuerlichen Wendung zu den Worten des Apostolikums droht uns eine neue Gefahr. Denn wir finden in ihnen genau dieselben Gegensätze und genau dieselbe Vereinigung der Gegensätze, wie wir sie am Glauben erkannten. Wie der Glaube die Einheit von göttlicher Gewißheit und menschlicher Ungewißheit ist, so ist Jesus Christus Gottessohn und Menschensohn. Wie der Glaube Nichts und Alles, Grenze des Menschentums und Beginn der göttlichen Wirklichkeit in einem ist, so ist Jesus Christus die Einheit von menschlicher Niedrigkeit und Ohnmacht und göttlicher Hoheit und Allmacht. Hier kann Jesus Christus, der Menschensohn und Gottessohn, unversehens zum bloßen Symbol oder Exponenten für den Glauben und sein gegensätzliches Wesen werden. Und der Glaube wäre dann die Funktion der tiefen Gegensätzlichkeit des Menschen, in der er zwischen Zeit und Ewigkeit gestellt ist, und zwar diese Gegensätzlichkeit nicht in ihrer zufälligen Erscheinung, sondern in ihrer überzeitlichen Gesetzhlichkeit. Aber diese Gesetzhlichkeit ist trotz all ihrer unendlichen Problematik oder gerade wegen der Un-Endlichkeit ihrer Problematik, mit der sie das Ewige nie erlangt, nur die immanente Gesetzhlichkeit des Menschen und in Wahrheit nichts anderes als die immanente Erkenntnis von der Unendlichkeit und Gegensätzlichkeit seines Wesens und der Unaufhebbarkeit dieses seines innersten Gegensatzes. Hier wäre allerdings der wahre Untergrund jener wohlgebildeten und in ihrer Bildung sich selbst begrenzenden Humanität aufgedeckt und die permanente Revolution als das

tiefere und echtere Wesen des Menschentums aufgewiesen. Aber es handelt sich eben immer noch nur um das Menschentum und seine immanenten Grenzen, als die hier die unendliche Grenzenlosigkeit erkannt wäre.

Was wir dieser letzten Gefahr entgegenstellen, ist nun nichts anderes als der einfache, schlichte Wortsinne des: Ich glaube an Jesus Christus. Damit und damit allein wird die Grenze der Humanität, des Menschentums, der menschlichen Möglichkeiten überschritten. Denn dieser Jesus Christus, genauer: dieser Jesus von Nazareth ist Gottes eingeborner Sohn. Es heißt nicht nur: er ist Gottes Sohn. Dann gälte von ihm, was von allen Menschen gilt, und Tor und Tür stünden weit auf zur symbolischen Deutung. Aber was von ihm gilt, gilt nur von ihm: er ist der eingeborene Sohn. Damit ist die Grenze des menschlichen Denkens über das Ewige, genauer müßte es heißen: die Grenze des menschlichen Denkens über das Unendliche überschritten. Denn für menschliche Begriffe gibt es nur allgemeine Wahrheiten über das Ewige und nur allgemeine Beziehungen zu ihm. Dieses Wort von Jesus von Nazareth, der Gottes eingeborner Sohn ist, widerspricht dem tiefsten menschlichen Denken und Fühlen, auf das ärgerlichste. Denn dem menschlichen Denken und Fühlen sind alle Menschen vor Gott gleich, und das wahrhaftig nicht aus einer öden Gleichmacherei, sondern aus der erschütternden Erkenntnis von dem unendlichen Abstand alles Endlichen und darum auch alles Menschlichen / und auch des Erhabensten und Edelsten / vom Göttlichen. Der Mensch, der Gottes eingeborner Sohn ist, steht jedenfalls nicht mehr diesseits der Grenze des Menschentums. In ihm hat das unendliche Menschentum seine Grenze gefunden. Wer ihn sieht und hört / und er ist zu sehen und zu hören, denn er ist der Zimmermannssohn aus Nazareth, er wäre auch sonst nicht der eingeborne Sohn /, sieht und hört über die Grenze des Menschentums hinweg. Aber hier gibt es nur den demütigen Glauben und in diesem Glauben das einfache Hören und Sehen, das nichts von dem Seinen hinzutut zu dem, was es sieht und hört. Demütig aber ist dieser Glaube, weil er in dem, was er jenseit der Grenze sieht, die Grenze selbst und das Bild, das sie vom Menschentum gibt, erblickt. „Und so sehen wir denn auch, sagt Luther, daß an Christum glauben, nicht heißt glauben,

daß Christus eine Person ist, die Gott und Mensch ist; denn das hülfte niemand nichts; sondern daß dieselbe Person Christus sei, das ist, daß er um unsertwillen von Gott ausgegangen und in die Welt kommen ist, und wiederum die Welt verläßt und zum Vater geht. Das ist soviel gesagt: das ist Christus, daß er für uns Mensch worden und gestorben, auferstanden und gen Himmel gefahren ist; von solchem Amt heißt er Christus; und solches von ihm glauben, daß wahr sei, das heißt in seinem Namen sein und bleiben." (E. A. 2. Aufl. 12, 163)

Hier wird nun auch deutlich, daß jede Spekulation über diese „Person, die Gott und Mensch ist“, und daß jeder andere Versuch, die Grenze des Menschentums zu überschreiten, nicht nur unmöglich, sondern auch schlechthin verboten ist. Denn daß Gott Mensch wurde, geschah nicht um Gottes willen, sondern um des Menschen willen. Dessen Wie erforschen wollen, darüber grübeln wollen, wie man über anderes grübeln mag, hieße ein seltsames Spiel mit Gott treiben. Das hieße, Zuschauer da sein wollen, wo Gott mit einem handelt. Das hieße, sich um Gottes Angelegenheiten kümmern wollen, während Gott sich um die unseren kümmert. Werden wir irgendwo auf uns gewiesen, so auf uns gewiesen, daß wir dann uns selbst auf das allerschärfste ins Auge fassen müssen und nicht wieder abshweifen können, wird unser Leben irgendwo wichtig, so wichtig, daß keine Zeit, keine Kraft mehr frei bleibt, an anderes und dessen Wichtigkeit zu denken, dann geschieht das doch wohl da, wo wir Gottes Augen auf uns gerichtet, wo wir Gottes Handeln mit uns beschäftigt wissen. Freilich müssen wir auf das nachdrücklichste hinzufügen: wo Gottes Augen nicht nur im allgemeinen auf uns gerichtet sind, wo Gottes Handeln nicht nur auf die unendliche, darum aber auch allgemeine und bestimmungslose, weil alle besonderen Bestimmungen unterschiedslos umfassende Weise mit uns beschäftigt ist, wie wir etwa die Idee eines letzten bewegenden Ursprungs auf uns bezogen denken. Denn wären Gottes Beziehungen zu den Menschen die des Unendlichen auf das Endliche, so wäre es ein lächerliches Mißverständnis, das eigene Leben, sich selbst, also etwas Endliches irgendwie wichtig zu nehmen. In dieser Beziehung des Unendlichen auf das Endliche geschieht ja gerade das mit dem Endlichen, daß es alle seine Wichtigkeit, allen seinen Wert verliert. Es wird ge-



rade als Endliches unwichtig. Und es wäre von da aus allerdings nicht einzusehen, wieso nicht jede Spekulation über Gott um unendliches wichtiger sein sollte als jede Besorgtheit um dieses endliche Leben und seine Inhalte, wieso nicht gerade der Gedanke an Gott den Blick fort wenden sollte vom Menschen und seinen endlichen Angelegenheiten, sie seien gut oder böse, schön oder häßlich, bedeutend oder unbedeutend.

Das kann nur anders sein und muß dann allerdings grundanders sein, wo Gottes Beziehung zu dem Menschen nicht die unendliche, bestimmungslose, allgemeine des Unendlichen auf das Endliche ist, sondern wo Gott sich selbst begrenzt, wo Gott selbst zum Endlichen wird, wo seine Beziehung zum Menschen zur besonderen, bestimmten Beziehung wird. Das ist sie / wir sprachen schon davon / im eingeborenen Sohn Jesus Christus, das heißt genauer: in Jesus von Nazareth, der der Christus ist. In ihm, in Jesus Christus, zu dem als zu seinem eingeborenen Sohn Gottes Beziehung anders ist als zu allen und allem anderen, zu dem sie also nicht die unendliche, bestimmungslose, allgemeine des Unendlichen zum Endlichen ist, sondern die bestimmte des Vaters zum Sohn, in ihm, in seiner Sohnschaft sind auch Gottes Beziehungen zu allen und allem anderen nicht mehr die unendlichen. In ihm, der der Menschensohn, also durchaus ein Mensch ist / sonst wäre alles eitel / und der als der Mensch, als dieser Mensch Gottes eingeborener Sohn ist / sonst wäre wieder alles eitel /, in ihm ist die Beziehung Gottes auf den Menschen die endliche Beziehung eines Endlichen auf etwas Endliches. Denn in ihm ist Gott, der Ewige, endlich, offenbar geworden. In ihm, dem Einen, der als einer von ihnen doch gerade in seiner Beziehung zu Gott, aber auch nur in ihr, ihnen nicht gleich ist, sondern besonders gezählt wird / er ist der Eingeborene /, ist den ungezählten ihre Zahl gesetzt. Denn wird einer gezählt, so sind sie alle gezählt. In ihm ist jeder von Gott mit seinem eigenen Namen benannt. In ihm bleibt das Endliche vor Gott als dem in ihm offenbaren, in ihm endlichen, in ihm anschaulichen Gott endlich und als Endliches wichtig.

So wird dem Menschlichen in Christus, genauer gesagt, da Jesus von Nazareth nur für den Glauben der eingeborene Sohn Gottes,

der Christus sein kann: so wird dem Menschlichen im Glauben an Jesus Christus das Ende, die Grenze gesetzt. Hier ist es ganz deutlich, daß das nichts zu tun hat mit der immanenten weisen Selbstbeschränkung der Humanität, auch nichts mit dem Ende, das sich aus einer immanenten Erschöpfung ergibt, deren Beseitigung ja immer nur eine Frage der Zeit ist. Dieses Ende, diese Grenze des Menschentums, die wir hier als im Glauben an Jesus Christus gesetzt erkannten, bedeutet etwas ganz anderes. Es bedeutet vor allem: standhalten müssen vor Gott; es bedeutet: Gottes Blick auf uns aushalten müssen; es bedeutet: Gottes Hilfe annehmen müssen, ja Gottes Hilfe schon angenommen haben; es bedeutet darum: seine Sünde erkennen.

Denn weil hier im Glauben an Jesus Christus dem Menschentum sein Ende, seine Grenze gesetzt ist, ist es damit geschützt vor jener Auflösung in die unendliche Relativität, vor jenem Zerfließen in die unendliche Bedingtheit, das sofort eintritt, sobald die Menschen sich in Beziehung zum Unendlichen betrachten. Und der Gott, der nicht der geoffenbarte, also der endliche, sich selbst auf eine ganz bestimmte Erscheinung begrenzende Gott ist, ist immer nur der, nein das Unendliche. Diesem Unendlichen gegenüber von Sünde zu reden, wäre darum eine Sinnlosigkeit. Gerade wie es eine Sinnlosigkeit wäre, ihm gegenüber von Gnade zu reden. Denn mit Sünde und Gnade werden Unterschiede, werden Bestimmungen von unaufhebbarer Wichtigkeit gefaßt. Aber gerade Bestimmungen, gerade Unterschiede sind vor dem Unendlichen, *sub specie infiniti*, aufgehoben, sind vor ihm unwichtig.

Wenn wir vorhin sagten, das Ende, das wir im Glauben an Jesus Christus als gesetzt erkannten, bedeute: seine Sünde erkennen, so sagten wir auch schon, daß es das deshalb bedeute, weil es zugleich heiße: Gottes Hilfe annehmen müssen, ja Gottes Hilfe schon angenommen haben. Damit wird aber die Sünde eben, indem sie erkannt wird, auch schon als aufgehoben erkannt, sodaß sie in Wahrheit gar keine selbständige Realität hätte. In der Tat, das ist gemeint: die Sünde hat im Glauben keine selbständige Realität, und zwar in demselben Glauben, in dem sie erkannt wird. Das heißt: der Ort des Glaubens ist da, wo jene unerhörte Wandlung von Sünde in

Gnade vor sich geht, wo die Vergebung der Sünde sich ereignet. Das aber ist genau der Ort, wo das Eine Wunder der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus seinen Platz hat. Ja, wir dürfen hier nicht einmal von einem Ort sprechen, an dem sich zweierlei ereignet, sondern dieses Zweierlei ist ein und dasselbe: der Glaube und die Menschwerdung Gottes. Der Glaube ist das Eine Wunder, in ihm ereignet es sich.

Aber wir vergessen hier nicht: der Glaube ist nicht ein Akt des Menschen, mit dem er die Botschaft der Sündenvergebung innerlich aufnimmt. Die Sündenvergebung innerlich aufnehmen, also aus ihr, die, wenn sie wirklich ist, die Realität Gottes ist, einen Gedanken, eine Vorstellung oder eine Idee oder ein Erlebnis machen, hieße doch wohl: Gottes Tat ungeschehen machen, wenn denn auch nur für einen kurzen Augenblick. Die Tat Gottes aber ereignet sich in unserem Leben. Denn die wahren, wirklichen Sünden werden uns vergeben; nicht um die Vorstellung, die Idee, das Gefühl der Sünde handelt es sich. Und sie werden uns in unserem realen Leben vergeben, nicht nur in der Vorstellung, der Idee und dem Gefühl, das wir vom Leben haben.

Und sagen wir nun: die Vergebung der Sünden geschieht im Glauben, so kann das ganz gewiß nicht heißen, daß wir damit nun doch wieder neben dem realen Leben ein Leben des Glaubens aufrichten wollen, sondern es kann nur heißen, daß der Glaube zur Tat, zum Bekenntnis werden kann nur in dem realen Leben. Ja, daß nur das reale Leben Tat, Ausdruck, Bekenntnis des Glaubens sein kann. Und indem der Glaube, der / nochmals sei es gesagt / nicht ein besonderes Organ, nicht ein besonderer Akt des Menschen ist, sondern das Eine Wunder, zum realen, das will sagen zum alltäglichen, empirischen Leben des Menschen wird, wird dieses selbe alltägliche, empirische Leben im Glauben zu dem Einen Wunder. Und nur wenn dieses Eine Wunder der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth einem Menschen im Glauben sein Leben wird, nur dann ist es das Eine Wunder. Sonst wird es zum Mirakel oder zum Dogmatismus. Sonst wird aus dem Mensch gewordenen Gott, aus Jesus Christus ein Götzenbild oder, was nicht ferne davon ist, ein Lehrsatz, ein

Dogma. Und keine noch so fromme Verehrung, keine noch so orthodoxe Rechtgläubigkeit, kein noch so strenges Befolgen der frommen Sitte, keine noch so tiefe Spekulation über die Menschwerdung Gottes kann diese Verlehrung aufheben. Und hüten wir uns, diese Erkenntnis, daß das Eine Wunder Wunder nur ist, daß Jesus Christus Gottes eingeborener Sohn nur ist, wenn er im Glauben unser Leben ist, hüten wir uns, diese Erkenntnis ins Erbauliche mißzuverstehen. Mit diesem Leben, das Jesus Christus uns im Glauben ist, darf unter keinen Umständen, in keinerlei Weise ein Leben neben dem andern, dem realen gemeint sein, in das wir uns in besonderen Andachtsstunden zurückziehen könnten. Sondern es ist unser irdisches, empirisches Leben mit seinem alltäglichen, realen Inhalt gemeint. Denn Jesus Christus ist nicht gekommen, die Frommen zu erlösen, auch nicht um die frommen Sünder, sondern um die Sünder zu erlösen.



## Gemeinschaft oder Gemeinde?

Man wird mit dem größten Nachdruck fragen können, ob diese Frage heute noch ernsthaft zu stellen ist. Sehen wir Gemeinschaft als die Form des gemeinsamen Lebens, bei der das Konstituierende die Individualität, der Wille, die Gesinnung und Zustimmung des Einzelnen ist, und sehen wir im Gegensatz dazu Gemeinde als die Form des gemeinsamen Lebens, bei der eine nicht auf dem Willen der Einzelnen ruhende und nicht aus ihm resultierende Autorität die Einzelnen über ihren Willen weg zusammenschließt, so ist die Situation heute die, daß eine lange Entwicklung, die mit der Entstehung der modernen Welt vor vierhundert Jahren begann, jene erste Form des gemeinsamen Lebens, also die Gemeinschaft, ohne jeden Zweifel zur Geltung gebracht hat. Nicht als ob diese Form nun schon durchgeföhrt wäre, aber sie ist das unbestrittene Ziel. Ja, sie erscheint heute vielleicht sogar als die einzige Möglichkeit, wieder zu einem gemeinsamen Leben zu kommen. Denn das ist keine Frage: jegliche Form des Zusammenlebens der Menschen vom Staat bis zur Kirche und von der Schule bis zur Familie, die in früheren Zeiten eine Fraglosigkeit der Geltung ohnegleichen hatten, ist heute bis in den Grund hinein erschüttert. Diese objektiven, unabhängig von der Zustimmung des Einzelnen geltenden Formen sind gesprengt und haben die Einzelnen aus sich entlassen. Man mag darüber schelten und meinen, das sei nichts als Rebellion des Einzelnen, und man müsse sie mit Gewalt zwingen, sich der Autorität dieser Formen wieder zu fügen. Diese Gewalt ist einfach nicht mehr da, und kein Schelten auf die böse moderne Zeit und kein Preiseln der besseren alten Zeiten wird sie auf irgendeine Weise wieder herstellen. Denn es hülfte auch nichts, wenn die äußere, materielle Gewalt / durch welche Umstände immer / einmal wieder vorhanden wäre. Es geht hier um geistige Entscheidungen.

Wollte darum diese Gewalt jene objektiven Formen zur zwangsweisen Geltung bringen, so erwies sie sich nach der Auffassung dieser Zeit als ethisch minderwertig und wäre damit von vornherein zur Niederlage verurteilt. Denn wenn jene objektiven Formen des gemeinsamen Lebens einmal Autorität über den Willen und die Zustimmung der Einzelnen hinweg hatten, so nur deshalb, weil hier der Einzelne und sein Wille als durchaus nicht gut, sondern mindestens ebenso sehr als böse und des Zwanges durchaus bedürftig angesehen wurde. Und jegliche Form des gemeinsamen Lebens war hier gar nicht, auch nicht mit ihren letzten und höchsten Absichten, auf die Herausbildung eines Ideals des Einzelnen oder der Gemeinschaft angelegt. Man hatte hier von vornherein nicht so etwas wie ein höchstes Ziel, sondern man wollte nur gegebene Gegensätze möglichst reibungslos, aber gar nicht mit Scheu unter Umständen auch vor den größten Reibungen, in Beziehung zueinander setzen. Man wollte nicht durch diese objektiven Formen des gemeinsamen Lebens den Einzelnen erziehen, damit er dann einmal infolge dieser Erziehung aus dem Zwang entlassen werden konnte. Die Gemeinde war gar nicht darauf angelegt, daß einmal und wenn auch erst nach Unendlichkeiten der Entwicklung Gemeinschaft aus ihr wurde, in der es nicht mehr den Gegensatz von Zwang und Freiheit, Autorität und Individualität gab, die vielmehr der freieste Zusammenklang der in ihr verbundenen Individualitäten sein sollte. Mit einem Worte: diese Auffassung der Gemeinde und der Formen des gemeinsamen Lebens und damit auch der Einzelnen und der Individualität ist durchaus nicht idealistisch. Sie hat keine unendlichen, also auch keine ewigen Ziele. Sie ist beschränkt in jeder Beziehung, nicht nur im Vergleich mit einer, im weitesten Sinne des Wortes, idealistischen Auffassung der Gemeinschaft. Ihr Ziel, wenn denn davon überhaupt geredet werden kann und man nicht besser möglichst nüchtern und unidealistisch sagte: ihr Zweck, ist nicht schöpferisches Leben, sondern lediglich und sehr nüchtern Gehorsam und Ordnung. Denn sie ist ohne Glauben an die unendliche Entwicklungsfähigkeit und Vollendbarkeit der Individualität. Das aber heißt für modernes Denken und modernes Fühlen: sie ist überhaupt ohne Glauben. Und darum, weil sie dem modernen Menschen /

und der hat sich durchgesetzt auch in den konservativsten und orthodoxsten Kreisen / ohne Glauben scheint, darum ist diese Auffassung der Gemeinde von vornherein verurteilt. Sie erscheint dem modernen Denken und Fühlen, dessen Glaube der Glaube an unendliche Entwicklungsmöglichkeiten ist, nicht nur als reaktionär, sondern, was viel schlimmer ist, als Müdigkeitserscheinung, die scharf bekämpft werden muß. Und man mag sogar die Frage stellen / und der naiv entwicklungsgläubige individualistische Liberalismus stellt die Frage nicht nur, sondern beantwortet sie auch entsprechend / ob man sich mit einer solchen Auffassung nicht in Widerspruch setzt zu dem, was Gott in der Geschichte und ihrer Entwicklung auf das allerdeutlichste zu den Menschen spricht. Denn die Geschichte hat doch, könnte man meinen, indem sie mit der modernen Welt den Individualismus herausbrachte, und nachdem der Individualismus durch die gewaltige Tat der Philosophie des deutschen Idealismus auf das allertiefste begründet worden ist, die Entscheidung gegen die objektive, autoritäre Gemeinde und für die im tiefsten und gläubigsten Sinne individualistische Gemeinschaft gefällt. Und man könnte von offenbarem Ungehorsam gegen Gottes Willen sprechen, wo diese Entscheidung nicht als erfolgte hingenommen wird. Wenn man es, was auch vorkommt, nicht vorzieht, den Grund für die Nichtanerkennung dieser Entscheidung in der allgemeinen Enttäuschung dieser Jahre oder gar in Neuraasthenie zu suchen.

Man mag schon aus diesen Erwägungen erkennen, daß es sich bei der Entscheidung, ob Gemeinschaft oder Gemeinde? nicht nur um eine Einzelfrage handelt, über die man entgegengesetzter Meinung sein könnte und im übrigen dann doch in allerbestem und weitgehendem Einverständnis. Sondern diese Differenz geht durchs Ganze. Es stehen sich da zwei Anschauungen gegenüber, die in allem, im Kleinsten wie im Größten, im Äußerlichsten wie im Innerlichsten von einander abweichen, und von denen die eine die andere aufhebt. Es handelt sich also nicht um Polarität, so daß die eine Auffassung die andere von ihrer Einseitigkeit befreien und sie ergänzen könnte, sondern es handelt sich um ein klares Entweder/Oder. Es handelt sich auch nicht um einen Gegensatz in der Form, in der die Erkennt-

nisse und Anschauungen mitgeteilt werden. Etwa in dem Sinne, daß die Form der Mitteilung das eine Mal die ästhetische, künstlerische wäre und das andere Mal die wissenschaftliche. Es bliebe dann noch die Frage, ob es sich bei diesem Gegensatz um den Gegensatz zweier Kulturen handelt. Und das scheint mir allerdings eine Frage zu sein, die sorgfältig zu erwägen und immer wieder zu stellen ist. Und zwar müßte sie aus dieser Überlegung gestellt werden: wer sich für die objektive, auf Autorität gegründete Gemeinde gegen die individualistische, auf Freiheit gestellte Gemeinschaft entscheidet, gerät dadurch heute in eine sehr fatale Nachbarschaft von Reaktionären, Romantikern und von solchen, die das Heil vom Osten, Rußland, China oder Indien erwarten, und anderen Ressentimentserlegenen aller Art. Wird aus dieser Nachbarschaft irgend eine Gleichheit mit diesen Kulturbegründern und -vertiefen, dann ginge es allerdings nur um die allen individuellen Einfällen freigegebene Frage um den Gegensatz oder die Mischung zweier Kulturen. Nur daß sich da nicht, wie man in solchen Fällen wohl meint, zwei Kulturen gegenüber stünden, sondern im günstigsten Fall Kulturüberreste. Denn wo eine Kultur über sich zu reflektieren und sich selbst zu begründen beginnt, da träumen nur einige haltlos und einsam gewordene Intellektuelle ihren Traum. Jene Frage, ob es sich bei diesem Gegensatz nicht vielleicht um den Gegensatz zweier Kulturen handelt, wäre also immer wieder zu stellen, um darüber zu wachen, daß nicht unversehens aus der Frage nach der Wahrheit eine Frage um diese oder jene Kultur wird. Denn jenes Entweder / Oder ist das Entweder / Oder von Wahrheit oder Irrtum.

Es ist klar, daß keine Entwicklung der Geschichte die Wahrheit verändern kann, nicht einmal wenn diese Entwicklung eine ganze und sogar glänzende Kultur zustande gebracht hätte. Vorausgesetzt, daß es dergleichen in dem Sinne, wie die intellektuellen Kulturträumer es verstehen, gibt. Sondern die Entwicklung und auch die glänzendste Kultur hat sich vor der Wahrheit zu rechtfertigen. Und es ist durchaus nicht einzusehen, warum nicht eine Jahrhunderte lange Entwicklung und die glänzendste Kultur sich an diesem Maß als furchtbarster Irrtum erweisen könnte. Auch dann, wenn dieser Irrtum das ganze



geistige Leben einer Zeit durchseht hat, so daß es fast aussichtslos und unmöglich scheinen könnte, von diesem Irrtum loszukommen. Denn er säße dann in jedem Gedanken. Er täte das schon deshalb, weil kein Wort in seiner Bedeutung von ihm, diesem Irrtum, frei wäre. Denn die Worte sind in Jahrhunderte langer ernster und sorgfältigster Arbeit mit dem Gedanken dieses Irrtums angefüllt. (Aber daß Irrtum und ernste, gewissenhafte Arbeit sich keineswegs auszuschließen brauchen, ist für dieses individualistische Denken schon undenkbar.) Und wer weiß, wie sehr das Wort mit seinem gegebenen, also überkommenen Inhalt das Denken seine Wege führt, weiß auch, wie schwer es ist, den Worten eine neue Bedeutung zu geben, sie aus ihrer gewohnten Bahn herauszureißen und sie auf den Weg zu bringen, den das Denken sie führen will.

Dazu kommt noch etwas anderes, dessen Erkenntnis noch wichtiger ist. Handelt es sich bei unserer Frage um den Gegensatz Wahrheit/Irrtum und nicht nur um den Gegensatz zweier Zeiten, Generationen oder Kulturen, haben wir es also nicht mit einem zufälligen, sondern, wie man sagt, mit einem absoluten Gegensatz zu tun, so ist leicht einzusehen, daß es ein Irrtum ist, der auch nicht nur einer Zeit, Generation oder Kultur wesentlich ist, sondern ein Irrtum, an dessen Abgrund man ständig geht, wenn man sich um die Wahrheit müht. Wenn denn die Wahrheit nur Eine ist und darum, bildlich gesprochen, kein breites Feld, auf dem sich jeder nach seinem individuellen Wohlgefallen hin- und herbewegen kann, wie es ihm seine schöpferischen Einfälle eingeben, sondern ein schmaler, überwachsener und schwer erkennbarer Pfad durch unergründlichen Sumpf, wo jeder falsche Schritt einen in die sehr scharfe Gefahr des Versinkens bringt. Steht es so mit diesem Irrtum, ist er einem selbst so erschreckend nah und wahrnt man sich diese Erkenntnis als eine immer wieder neu zu gewinnende, so ist man davor wohl bewahrt, die Entscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum mit der zwischen zwei Kulturen unversehens zu verwechseln. Und auch davor wird man bewahrt bleiben, daß man das Programm für eine neue, autoritäre, objektive Kultur entwickelt und damit in die Gesellschaft der fortschrittlichen oder reaktionären oder was sonst für Romantiker gerät, die das überflüssigste Geschäft

betreiben, nämlich Kulturbegründung oder Kulturvertiefung oder was sonst. Und man wird ganz sicher nicht daran denken, seine Leser einzuladen, an die Gründung einer autoritären Gemeinde heranzugehen. Denn das würde ja in Wirklichkeit, da man Gemeinden gerade nicht gründen kann, bedeuten, eine Gemeinschaft und zwar eine Gesinnungsgemeinschaft gründen zur Propagierung einer objektiven Gemeinde und zur Bekämpfung der Gesinnungsgemeinschaft. Womit man aber klar bewiese, daß man nicht wüßte, was man sagt und was man will. Vergleichen weltgesteckte und irgendwie auf Weltverbesserung gehende Zwecke kann man nicht mehr haben, wenn man mit der Wahrheit zu tun bekommt. Denn man bekommt dann mit dem Allernächsten zu tun: mit sich selbst, nämlich, daß man in steter Wachsamkeit ist, die richtige Entscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum zu treffen. Und um nicht schon hier in den Sumpf des Irrtums, ich könnte auch sagen des Individualismus zu geraten, sei ausdrücklich gesagt, daß diese Entscheidung nicht aus den schöpferischen Tiefen des Individuums herausgeholt wird, sondern nichts ist, als die sachliche, nüchterne Erkenntnis der Wahrheit und der Gehorsam gegen sie. Das ist also keinerlei Individualismus. Denn es geht hier nicht um die schöpferische Entwicklung des eigenen Ich, sondern nur um Selbsterkenntnis.

Dies und nichts anderes kann darum auch allein die Absicht und die Aufgabe einer Überlegung wie dieser sein. Lediglich diese ganz und gar nicht persönliche, sondern höchst sachliche Aufgabe und Arbeit ist es darum auch, die den Leser und Schreiber miteinander verbindet. Und man würde nicht einmal diese allerdings beschränkte Verbindung — soll ich sagen Gemeinschaft? — halten, wenn man statt dessen irgendwelche unmittelbaren Äußerungen der Seele spüren, wenn man also eine unmittelbare Berührung der Seelen erleben wollte. Will man diese Verbindung halten und damit die gestellte Aufgabe erfüllen, so mußte man zuvor den verhängnisvollen Irrtum des Individualismus eingesehen haben und nicht nur den Irrtum irgend eines oberflächlichen, sondern erst recht eines vertieften Individualismus, dessen Irrtum und Schuld nur um so größer wird, je tiefer man ihn aufsaßt. Und es gibt außer der ästhetischen Auffassung des Individualis-

mus, wie sie heute in der sogenannten religiösen Bewegung gebräuchlich ist, noch beträchtlich tiefere, nämlich den ethischen und den spekulativen Individualismus.

In einem Bericht über die Wartburgtagung des Bundes für Gegenwartskristentum hat Emil Fuchs\* als die eigentliche Substanz der Gemeinschaft zwischen im übrigen noch so verschiedenen Menschen, wie dieser Bund sie nach seiner Meinung zu verwirklichen sucht, den Willen zur Wahrhaftigkeit hingestellt. Und er stellte dieser Gemeinschaft eine andere gegenüber, die sich auf gleiche Gedanken, gleiche Bekenntnisse, gleiche Gottesdienste und Zeremonien gründet. Und er meinte, es bilde eine Voraussetzung der Zusammengehörigkeit im neuen Bunde, daß das alles überwunden sei. Das sieht sehr weitherzig, sehr tolerant, sehr undogmatisch aus und ist es doch ganz und gar nicht. Denn wenn das nicht die Proklamierung des reinsten Subjektivismus und der hemmungslosesten Willkür ist, und wenn es eine wohlüberlegte und wohlbegründete Anschauung ist, dann ist ihre Voraussetzung unweigerlich diese, daß das wahrhaftige Wollen in seiner Wahrhaftigkeit, daß der einzelne Mensch in seiner Individualität, in seiner individuellen Eigenheit die eigentliche Wirklichkeit, göttliches Leben, also die Wahrheit ist. Man kann nicht die Wahrhaftigkeit zum Maßstab machen, wenn sie nicht in ihrem Wahrhaftigsein die Wahrheit selbst ist. Oder man weiß nicht, was man sagt. Und so ergibt sich das überraschende Bild, daß die Bescheidenheit, mit der der Individualist jeglicher Art nur die Wahrhaftigkeit als das letzte Maß aufstellt, an dem er die anderen mißt und an dem er selbst von den anderen gemessen sein will, zur Voraussetzung den Glauben an die Eine Wahrheit hat: daß er selbst, der Individualist, in seiner Wahrhaftigkeit, in seiner Individualität die Wahrheit ist.

Weil nach der Auffassung des Individualismus der Einzelne in seinem individuellen Sein die Wahrheit ist, weil in seinem Erkennen, wenn es nur sein eigenes persönliches Erkennen ist, die Wahrheit selbst erkennt, weil in seinem eigenen Sehen, wenn es nur sein ursprüngliches, schöpferisches Schauen ist, die Wahrheit selbst schaut,

\* Dezember-Heft 1920 des „Kunstwart“.

so kann die Wahrheit niemals sein Gegenüber, sein Außer-Ihm, niemals etwas Erkanntes, etwas Geschautes sein. Immer ist die Wahrheit in ihm, in seinem eigensten, lebendigsten, das heißt in seinem ursprünglichen, schöpferischen Sein und Tun. Ja, das selbst ist die Wahrheit in ihrem lebendigen Sein. Und alles gegenständliche Sein, alles Erkannte, alles Geschaute, alles Gewirkte ist nur Ausdruck, nur Symbol der selbst nie geschauten, nie gewirkten, sondern immer nur schauenden, wirkenden Wahrheit. Man kann auch sagen: die Wahrheit ist nur in der Individualität, um ihren innersten Kern und Grund mit einem Wort zu bezeichnen: im Ich. Ja genauer: sie ist nicht im Ich als ein Es, als etwas Gegenständliches, etwas Gedachtes, eben als ein Etwas, sondern sie ist das reine Ich-bin. Sie kann nur von sich sagen: Ich bin. Und auch das ist nicht genau gesagt. Aber das Unsagbare läßt sich nicht sagen. Das, was nie ein Erkanntes ist und sein kann, läßt sich nicht erkennen; ja, die Wahrheit selbst erkennt nicht sich, denn dieses Sich wäre ja schon wieder ein Erkanntes, wäre nur Ausdruck, nur Symbol. Sie kann eben nur erkennen, nur sein, nur wirken, und das kann sie nur als reines Ich, als Individualität.

Wie sehr die Individualität in ihrem reinen individuellen Sein, wie sehr die Wahrhaftigkeit in ihrem reinen Wahrhaftigsein hier als die Eine allgemeine Wahrheit vorausgesetzt wird, wird noch deutlicher, wenn wir nun fragen, wie diese Individualität zur Gemeinschaft kommt. Ich brauche kaum erst zu sagen, daß wir hier nicht nach dem einfachen, empirischen Nebeneinander der Menschen in Zeit und Raum fragen, sondern nach der Verbindung, der Gemeinschaft der Menschen im Innersten ihres Seins. Das aber ist die Frage, wie das Ich zum Ich kommen kann. Denn das ist das Wesen der individualistischen Gemeinschaft, daß ihre Glieder sich in ihrer reinen, tiefsten Individualität berühren sollen. Es will sich, wie Fuchs in jenem Bericht sagt, „der eine freuen an der Wahrheit und Wahrhaftigkeit des andern, und aus dieser Freude aneinander will man sich gegenseitig zur Quelle der Kraft werden“. Das heißt: das Ich will unmittelbar zum Ich kommen, es will eins werden mit dem individuellen Leben des andern, um aus ihm sich Kraft zu trinken zu seiner eigenen Eigenart. Wäre



es nun nicht so, daß die Wahrhaftigkeit und Individualität gerade in ihrem innersten Sein als die Eine, in allen lebende und sich bezeugende Wahrheit angesehen würde, so wäre eine Gemeinschaft zwischen diesen Individualitäten, die jede ihre besondere Wahrheit hätten, schlechthin unmöglich. Gerade in ihrem tiefsten, innersten Sein wären die Menschen in einer unendlichen, hoffnungslosen, von keiner Gewalt zu durchbrechenden Einsamkeit. Gerade weil sie in sich geschlossene Individualitäten wären, wären sie damit abgeschlossen von jeder anderen. Und es gäbe von keiner zu keiner anderen einen Weg. Jede lebte in ihrer Welt, die nur ihre Welt wäre. Gerade da, wo das Verlangen nach Gemeinschaft schier unerträglich wäre, müßte jeder jeden anderen allein lassen, wie nahe er ihm auch stünde. Wo man ganz bei sich wäre, da wäre man dann eben auch ganz und gar nur bei sich und bei niemandem sonst, da kannte man zu seiner eigenen Qual nur sich selbst, da würde auch der sehnendste Ruf nach einem anderen nur vom eigenen Ohr vernommen, und niemals hörte man auf diesen Ruf eine andere Antwort als immer nur den eigenen unaufhörlich wiederholten, nie erwiderten Ruf.

Das kann nur anders sein, wenn jede Individualität in ihrem eigensten, innersten Sein die Eine Wahrheit ist. Dann ist sie in sich, in ihrem eigenen Sein eins mit allen anderen. Und wie ihr ihre eigenen Werke, ihre eigenen Anschauungen, nur Symbole ihres eigenen Seins, der Einen Wahrheit sind, so sind ihr auch die Werke und Worte, das gelebte Leben jeder anderen Individualität Zeichen und Hinweis auf das tiefere Leben und Sein, die unsagbare und unerfennbare Wahrheit selbst. Durch das alles hindurch berührt sie sich mit der anderen Individualität unmittelbar.

Aber wie sich auch eine Individualität mit der anderen berührt, wie sehr sie auch eins werden mögen, niemals gibt hier eine Individualität der anderen, was diese nicht schon in sich trüge. Sie schenkt ihrem Leben nicht einen neuen Klang, sie weckt nur, was in ihr schon angelegt war. „Den anderen habe ich erst dann und nur so, daß ich seine besondere Schönheit erkannt habe und ihm helfe und diene zu seiner Schönheit, wie er mir zu meiner,“ so sagt / charakteristischer Weise in ästhetischen Kategorien / ein Vertreter dieser An-

schauung.\* Diese Gemeinschaft ist wahrhaftig eine individualistische. Eine Gemeinschaft, in der es nur und ganz allein das Ich gibt. Und ihr Lied heißt: ‚Ich bin Ich‘. Das ist alles, ja wirklich ein und alles, was ihre Glieder einander zurufen. Aber es braucht auch kein anderes Lied. Denn kommt es aus der tiefsten Individualität / und nur von dort her kann es klingen /, und ist die Individualität in ihrem innersten, individuellen Sein, das eigentliche, das wirkliche Sein, das Sein, das alles andere begründet und in sich trägt, ist sie also Gottes eigenes Sein / und nur dann ist dieses Lied: ‚Ich bin Ich‘ ein Jubelklang und der Freudenschrei des befreiten Ich / — kommt also dieses Lied: ‚Ich bin Ich‘ aus dem tiefen, reinen Grund der Individualität, da, wo sie nur in sich ist, und ist die Individualität in diesem Grunde göttlich, dann sänge ja nicht nur ein Mensch, wenn ich so sagen darf, ein menschlicher Mensch dieses Lied, sondern in ihm, der göttlich ist in der Tiefe, aus der dieses Lied kommt, sänge die ewige Gottheit selbst, und sie sänge ihre eigene Herrlichkeit, das ewige ‚Ich bin, der Ich bin‘, und es könnte wahrhaftig kein Mensch dem anderen glücklichere, seligere, stärkere Worte sagen als diese.

Erwiesen sich aber diese Voraussetzungen als falsch, dann wäre dieser Jubelschrei in Wahrheit das furchtbare Klagegeschrei des in dem schmach- und sammervollen Kerker seiner Ichhaftigkeit gefangenen Menschen, der nach dem Du, das ihm dieses grausigste Gefängnis sprengen soll, verlangt. Und dieses Klagegeschrei wäre um so furchtbarer, wenn der Mensch es nicht einmal selbst in seinem Sinn verkünde.

Prüfen wir darum die beiden Voraussetzungen. Das sind diese: einmal, daß der Mensch seine Individualität in ihrem tiefen reinen Grund realisieren kann. Und dann: daß die Individualität in diesem Grunde göttlich ist.

Ist mit der Individualität das innerste Sein des Menschen gemeint, das, was nicht die Umstände gemacht haben, was nicht bedingt ist durch dies und das, was überhaupt kein Etwas ist, sondern das Sein im Sein, das Leben im Leben, das reine, ewige Ich bin, so ist das allerdings göttlich. Denn Gott allein ist das Leben im Leben, das

\* Mensing in der Freien Volkskirche, Blatt für Gegenwartskristentum 1922.

Sein im Sein; nur das Göttliche ist nicht ein Etwas, ein Dies oder Das; nur das Göttliche ist unbedingt. Eine andere Frage aber ist die, ob der Mensch diese Individualität ist, und ob er sie jemals werden kann. Haben das göttliche ‚Ich bin, der Ich bin‘ und das menschliche ‚Ich bin ich‘ wirklich denselben Sinn? Oder anders ausgedrückt: ist das Ich in dem ewigen reinen Ich bin, das das ewige und göttliche ist, daselbe Ich wie das zweite? Ist es ein Identitätsatz, wenn ich sage: Ich bin ich? Oder klafft nicht zwischen dem ersten Ich, das das Ich ist, durch das ich von Ewigkeit, von Gott her bin, und dem zweiten, das ich jetzt in diesem Augenblick, in dieser Zeit bin, klafft nicht zwischen ihnen ein Gegensatz, wie zwischen Zeit und Ewigkeit? Und soll man wirklich im Ernste fragen, ob ein Mensch in seinem Leben diesen Gegensatz aufheben kann? Daß er das könnte, kann man ja nur meinen, wenn man sich nicht klar gemacht hat, was jenes erste Ich in dem Satze ‚Ich bin ich‘ bedeutet. Es bedeutet die Gotteinkigkeit, die Gotteskindschaft, es bedeutet ein Bild, das Gott gleich ist, es bedeutet das reine, frohe unschuldige Sein in Gott. Daraus ist das ‚Ich bin ich‘ des Menschen geworden. Hat man wirklich keine Ohren, um zu hören, daß es Gedankenlosigkeit, die furchtbare Gedankenlosigkeit ist, die den heutigen Menschen überfällt, sobald er vom Ewigen, von seinem eigenen Sein im Verhältnis zur Ewigkeit spricht, wenn man meint, dieses ‚Ich bin ich‘ sei auf irgendeine Weise dem göttlichen: ‚Ich bin, der Ich bin‘ gleich? Und doch ruht das ganze heutige Denken auf diesem Irrtum, auf dieser Blasphemie. Es ist der Irrtum, aus dem heraus wir von Anfang an alle als die geworden sind, die wir sind, und es in jedem Augenblick immer wieder werden: daß wir sein wollen wie Gott. Es ist immer dieselbe Sünde, daß wir den Menschen an Gottes Stelle setzen wollen. Immer wieder sprechen wir diese Worte ‚Ich bin ich‘ Gott nach. Und wir möchten alle, sie hießen / und die Idealisten und Individualisten und die Mystiker sind sogar davon überzeugt, daß sie heißen /: Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende, der da ist, und der da war, und der da sein wird. Und sie heißen doch immer nur, mag sie sprechen, wer will: Ich bin ich, das will sagen: nur ein enges, qualvoll enges, zum Ersticken einsames, von

allem Du, von Gott und Menschen getrenntes Ich und voll Verlangen nach Gott und aller Kreatur. Und es heißt weiter: Nicht ein Verhängnis oder Schicksal hat mich tückischer Weise dazu gemacht; nein: ich bin ich, da hat kein Drittes Platz, dem die Verantwortung zuzuschleichen wäre. Mein ist die Schuld. Es heißt nicht: Es machte mich das Schicksal oder Gott zu diesem Ich, das ich nun bin. Ich bin es, seit ich bin. Diese Schuld ist mein Sein und ist es, solange ich war und bin und sein werde.

Und wenn diese Worte: 'Ich bin ich' in ihrem tiefsten Sinn, wenn sie als der Verzweiflungsschrei des Menschen verstanden werden, wenn aller Stolz und Hochmut und zuletzt auch alle Verstockung aus ihnen verschwunden ist, dann heißen sie / und sie heißen von Anfang an nichts anderes als dies /: Gott, sei mir armen Sünder gnädig!

**W**ir sahen, daß die Form der Verbindung der Menschen untereinander, die wir Gemeinschaft nannten, ihrem ganzen Wesen nach individualistisch ist. Das heißt: Sie steht auf dem Ich, auf seinem Willen, seiner Gesinnung, seiner Wahrhaftigkeit. Ja, die Gemeinschaft wäre, vorausgesetzt, daß sie verwirklicht wäre, schließlich nicht mehr und nicht weniger als die Offenbarung, die Entfaltung des Ich in seinem tiefsten Wesen, der Individualität in ihrer Ursprünglichkeit, ihrem unmittelbaren Leben. Das bedeutet, anders ausgedrückt: das Problem der Gemeinschaft ist hier nicht, wie das Ich zum Du kommt, sondern das Problem ist: Wie kommt das Ich zum Ich? Und zwar ist das in dem doppelten Sinne gemeint, den der Satz hat, der sich aber zuletzt als ein und derselbe Sinn, als identisch erweisen soll. Denn das Ich kommt nach dieser Auffassung zur Gemeinschaft mit dem Du nur dadurch, daß sich ihm das Du, das ihm in harter Gegensätzlichkeit, in undurchdringlicher Fremdheit, in unbegreifbarer Andersheit gegenübersteht, in ein Ich verwandelt, das weiter nichts will, als seine reine Ichheit sein und darleben. Aber damit sich mir das Du, das mir als Du ferner bleibt, als der Himmel der Erde ist, in seiner Ichheit, seiner Individualität, seiner Eigenheit erschließt, müßte ich selbst zum reinen Ich geworden sein, müßte ich selbst nichts wollen, als mich selbst in meiner tiefsten, eigensten Selbstheit darleben



und erschließen. In dieser Selbsterschließung erschlösse sich mir mein eigenes Ich, erschlösse sich mir das Ich des anderen, erschlösse sich mir das reine, ewige Ich der Gottheit in dem Zusammenklang meines Ich und des Ich des anderen.

Das wäre die individualistische Gemeinschaft in ihrer Vollendung. Eine Gemeinschaft, in der es nur das Ich, nur Eins-sein, nur Individualität, nur Freiheit und Freiwilligkeit, nur Unmittelbarkeit gäbe. Und in der es keinen Zwang, kein Allgemeines, kein Gegenüber, in der es kein Du gäbe, nicht das Du eines Menschen, nicht das Du Gottes. Denn Gott wäre hier zum reinen ewigen Ich geworden. Genauer: Gott wäre mir hier zum reinen, ewigen Ich geworden. Das aber heißt nichts anderes und kann nichts anderes heißen als: ich wäre hier zum reinen ewigen Ich Gottes geworden.

Mit diesem Satz, dieser Behauptung steht und fällt die individualistische Gemeinschaft und alles, was mit ihr zusammenhängt, zum Beispiel die ganze individualistische Persönlichkeitskultur der letzten Jahrhunderte und der kommenden, wenn sie wirklich erst noch die Vollendung und Vertiefung des Individualismus bringen werden, wie seine Vertreter behaupten, um nicht an der immerhin kläglichen Beschaffenheit des gegenwärtigen Individualismus von vornherein das Spiel zu verlieren. Es liegt nicht viel daran, ob ein Individualist sich zu diesem Grundsatz des Individualismus auch wörtlich bekennt. Der Individualismus gibt sich meistens ästhetisch und vor allem der religiöse Individualismus ist fast immer nur ein religiös betonter ästhetischer Individualismus. Das liegt in der Sache, denn der Individualismus ist von Haus aus ästhetischer Herkunft, und er hat innerhalb der ästhetischen Sphäre seine Berechtigung, aber eben mit ihr auch seine Beschränkung. In dieser Übertragung ästhetischer Kategorien und Prinzipien auf ein grund- anderes Gebiet, nämlich auf das religiöse, versteckt sich eine elementare Unklarheit des Gedankens. Hier könnten die religiös-ästhetischen Individualisten ein gutes Stück tüchtiger Arbeit bei sich selbst tun. Allerdings geht das nur unter der Bedingung, daß sie, bei dieser Arbeit zum mindesten, aufhören, Individualisten zu sein, und das Gesetz der Wahrheit über sich anerkennen, die aber keine individuali-

stische Wahrhaftigkeit ist, sondern vor der sich auch die aufrichtigste individualistische Wahrhaftigkeit als verhängnisvollster Irrtum erweisen wird.

**W**ir erkannten im scharfen Gegensatz zum Individualismus, daß der letzte Sinn seines: ‚Ich bin ich‘ nicht das göttliche ‚Ich bin, der Ich bin‘ ist, sondern das sehr menschliche ‚Gott, sei mir Sünder gnädig‘. Hier ist das Ich aus seiner herrschenden Stellung gewichen. Es ist nicht mehr die einzige und erst recht nicht mehr die letzte eigentliche Wirklichkeit. Gott kann mir hier nicht zum Ich werden, in dem sein und mein Ich gleichen Wesens sind, so daß zwischen ihnen nicht zu scheiden wäre. Sondern er ist hier Du, wirklich nur Du. Und damit ist die harte, schroffe, unerbittliche Gegensätzlichkeit zwischen Gott und Mensch gesetzt, die zwischen Ich und Du gesetzt ist. Das weiß der Individualismus, daß zwischen dem Ich und dem Du eine Grenze gezogen ist, die jede wesenhafte, substantielle Gemeinschaft zwischen ihnen unmöglich macht. Darum, weil er solche Gemeinschaft will, vollzieht er ja jene Verwandlung der ganzen Welt, Gottes und der Menschen in das Ich, darum muß er sie vollziehen. Darum löst er alles Du in das Ich auf, muß er es tun. Darum muß für ihn das Ich die eigentliche, einzige Wirklichkeit sein.

Darum bricht aber auch der ganze Individualismus zusammen und erweist sich die individualistische Gemeinschaft in demselben Augenblick als Phantom, wo ein Du auftaucht, das sich jeder Verwandlung in ein Ich entzieht, mit dem sich jede innige, unmittelbare Gemeinschaft im Ichsein und im mystischen Ichgefühl verbietet. Und dieses Du taucht in demselben Augenblick auf, in dem das Ich erkennt, daß es nicht die eigentliche, die einzige Wirklichkeit ist. Wenn es erkennt, daß die Welt zerbrochen ist in Ich und Du.

Mit dieser Erkenntnis gibt sich uns das Problem der Verbindung der Menschen untereinander ganz von neuem. Hier kann es nicht mehr mit der individualistischen Gemeinschaft gelöst werden, deren Problem war, wie das Ich zum Ich kommt. Denn hier ist es als das Problem erkannt, wie das Ich zum Du kommt. Und zwar zu dem Du, das mir nicht und niemals zum Ich werden kann, sondern mir in der harten,

schroffen Gegensätzlichkeit des Du gegenübersteht und stehen bleibt. Es gibt hier nicht mehr den individualistischen Ausweg, das Du in ein Ich zu verwandeln, und so die Gemeinschaft zu realisieren. Dieser Ausweg ist nun erkannt als die ungeheuerliche Selbsttäuschung, daß man das eigentliche Problem beiseite stellt, nämlich das Du und mit ihm den Gegensatz, der überwunden werden soll, und daß man dann eine Selbstverständlichkeit behauptet, daß nämlich, wenn jeder zu einem reinen Ich geworden ist, kein Gegensatz mehr vorhanden und die Gemeinschaft verwirklicht ist.

Zwischen dem Ich und dem Du gibt es eine Verbindung, die sich über das Maß des ganz Momentanen, ganz Zufälligen erheben soll, nur durch ein Drittes. Und dieses Dritte kann nur ein der Subjektivität und Individualität so Entnommenes sein, wie es die Autorität ist. Oder / das ist die zweite Möglichkeit / die Verbindung besteht in der unbedingten Unterordnung des einen unter den anderen, des Ich unter das Du. Niemals aber können Ich und Du in wesenhafter Gleichheit miteinander verbunden sein, wie die individualistische Gemeinschaft es will. Mit anderen Worten: es gibt zwischen Ich und Du keine unmittelbare Gemeinschaft, sondern nur eine mittelbare. Und eine mittelbare Gemeinschaft, in der also ein Mittel den Gegensatz, den bleibenden und trennenden Gegensatz vermittelt, nenne ich Gemeinde.

Hier gibt sich uns die schwere, vielleicht schwerste Frage nach der Autorität auf. Wer ist Autorität? Wo ist überhaupt Autorität möglich?

Autorität ist nicht möglich, das sahen wir, bei der Anerkennung eines wie immer gearteten Individualismus. Autorität und Individualismus schließen sich gegenseitig aus. Man kann darum nicht den Individualismus behaupten, wenn auch nur so, um an seiner Vollendung zu arbeiten, und dann außerdem, weil man merkt, daß es nicht anders geht, auch noch einige Autorität behaupten wollen. Jede und auch die zahllose oder undurchdachteste Form des Individualismus macht jegliche Autorität schlechthin unmöglich. Das ist die Situation unserer Kultur, wenn man will: unseres Zeitalters. Und sie ist das in Recht und Staat, Arbeit und Kunst, Ehe und Familie, Schule und Kirche. Das Suchen nach Autorität hat nur Sinn, wenn man sich

darüber klar geworden ist, daß der Individualismus in jeder Form, die er annehmen kann, ein Irrtum ist. Denn es kann Autorität nur sein, wo es das unaufhebbare, unverwischbare, eherner Gegenüber des Du gibt. Das aber gibt es nicht und kann es nicht geben im Individualismus, weil der Individualismus die prinzipielle Aufhebung des Du in das Ich ist.

Da Autorität eine geistige Realität ist, und ihr Zwang, wenn man dieses Wort hier überhaupt gebrauchen darf, nicht der Zwang und die Notwendigkeit einer Sache ist, so kann sie nur als Du, als die Autorität eines Du sein. Man verwechsle aber die Autorität nicht mit der Überzeugungskraft, die ein Führer, sogar ein genialer Führer bei den Individualisten, also in heutigen Bewegungen hat. Denn in dem Führer und erst recht in dem genialen Führer erkennt man sich, sein eigenes, innerstes Ich wieder. Und die Zustimmung zu ihm ist nichts als die Zustimmung zum eigenen Ich und durchaus nicht die zum Du. Denn man folgt dem Führer wegen seiner genialen Individualität, wegen seiner umfassenden und intensiven Ichhaftigkeit, in der man sein eigenes Ich sich wiederfinden und in seiner Kraft und Intensität sich stärken lassen kann. Daß ein Führer Führer ist, hat er nicht von sich; das hat er allein von seinen Anhängern und ihrer Zustimmung zu ihm: die Anhänger wählen sich den Führer. Aber der Führer wählt sich nicht seine Anhänger. In dem Augenblick, wo er seine Genialität verlöre, verlöre er auch seine Gefolgschaft. Wollte er aber Autorität sein, so müßte er gerade darauf verzichten, mit seiner Genialität, seiner Individualität und Ichhaftigkeit auf seine Gefolgschaft zu wirken. Das bedeutet aber, daß ein Mensch als Mensch niemals Autorität sein darf und auch niemals sein kann. Denn in dem Augenblick, wo er selbst als Mensch Autorität sein will, setzt er sein Ich, seine Genialität an deren Stelle.

Es kann also nur Gottes Du Autorität sein. Denn Gott allein ist das reine, das absolute Du, dem wir uns auf keinerlei Weise gleichstellen können, und dessen Autorität darum nicht durch unsere Zustimmung ist, und dessen Autorität auch nichts abgebrochen wird durch unsere Absage. Es ist auch Gottes Du, das uns zu dem Ich macht, das wir sind und das uns unser ‚Ich bin ich‘ als ‚Gott, sei mir Sünder gnädig‘



erkennen läßt. Es ist Gottes absolutes Du, das uns unsere tiefe, undurchbringbare Einsamkeit erst in ihrer Verlorenheit schmecken läßt.

Wir hätten nichts von dem verstanden, was wir bisher erkannten, wenn wir diese Autorität, dieses Du Gottes nun wieder in einer inneren Erfahrung finden wollten, wenn wir irgendeine unmittelbare, aus den schöpferischen Tiefen unseres Ich quellende Gewißwerdung dieser Autorität behaupten, wenn wir diese Autorität Gottes irgendwie mit der individuellen Gesetzhlichkeit, das hieße also mit der Ge-nialität oder dem letzten, tiefsten So-sein unseres Wesens gleichsetzen wollten. Gottes Du wird niemals unser Ich, trotz Angelus Silesius, ja, was sehr viel mehr bedeutet: trotz Eckhart. Es bleibt Gottes Du; uns so fern, so fremd, so unnahbar wie jedes Du. Nur noch ferner, noch fremder, noch unnahbarer, weil es das ewige Du Gottes ist.

Man wird fragen: wie aber kann ich, wenn es so steht zwischen dem Ich und dem Du, dem menschlichen Ich und dem göttlichen Du, wie kann ich dann von Gott wissen? Die Antwort darauf kann nur sein: dadurch, daß Gott sich von sich aus mir mitteilt. Und wenn man nicht wieder in den Individualismus zurückfällt, dann wird man auch sehen, daß diese Mitteilung wirklich eine Mitteilung sein muß und keine platonisch-idealistische Selbsterinnerung sein darf. Denn Gott bleibt das Du und wird auf keinerlei Weise zum Ich. Es gibt also keine unio mystica zwischen Gott und Mensch, Gott und Seele, keinerlei unmittelbare Berührung oder Erfahrung. Nichts dergleichen. Es kann nur ein Hören seines Wortes geben. Denn das Wort ist die einzige Form der Mitteilung zwischen dem Ich und dem Du\*. Aber ich erinnere daran, daß das nicht das mystische Wort der inneren Erfahrung ist, denn dann hörten wir nur unser Ich, aber nicht Gottes Du. Dieses Wort kann nur ein äußeres Wort sein. Und dieses göttliche Wort ist Gottes Autorität.

**W**ir sahen schon, es kann Verbindungen unter den Menschen nur geben durch Autorität. Wir sahen auch, es gibt keine Autorität,

\* Ich kann nicht unterlassen, hier auf das bedeutende und schöne Buch von Ferdinand Ebner „Das Wort und die geistigen Realitäten“, Brenner-Verlag, Innsbruck 1921, hinzuweisen.

sie sei denn von Gott. Genauer, damit nicht auch hier wieder der Irrtum des Individualismus sich einschleicht und diese von Gott stammende Autorität mit der Genialität des Menschen verwechselt wird: es gibt keine Autorität, es sei denn durch die Autorität von Gottes Wort. So kann es also keine Verbindung der Menschen untereinander geben, es sei denn durch Gottes Autorität, das heißt also: durch die Autorität von Gottes Wort. Und die Verbindung der Menschen untereinander, die von vornherein und vor allen anderen unter Gottes Namen steht und die wir Kirche nennen, kann nicht konstituiert sein durch die gleiche individuelle religiöse Bewegtheit und das gleiche religiöse Erlebnis, nicht durch den Willen zur Wahrhaftigkeit und „durch die Freude des einen an der Eigenart des anderen“, sondern ganz allein und lediglich dadurch, daß Gottes Wort in ihr gepredigt und gehört wird. Ihre Ordnung ist nicht auf innige Gemeinschaft ihrer Glieder eingestellt, damit sie sich gegenseitig mit ihrer Individualität erbauen und zur Kraft werden, sondern auf nicht mehr, aber auch auf nicht weniger, als daß das Wort Gottes in ihr gepredigt wird. Sie ist also keine individualistische, persönliche Gemeinschaft, sondern eine autoritäre, sachliche Gemeinde.

Was das heißt, versteht nur, wer die Grenzen und das Wesen des Ich erkannt hat, und daß die im tiefsten Sinne nicht, wie der Individualismus will, heißen: schöpferisches, ursprüngliches Leben, sondern Schuld und Sünde. Damit ist der Punkt bezeichnet, auf dem die tiefste Gleichheit aller und damit ihre schlechthinige Verbindung und Solidarität in einer Gemeinde erreicht ist, in der die vorhandenen Gegensätze nicht etwa aufgehoben, aber außer Gültigkeit gesetzt sind. Nur alle Gegensätze, die sich hier einstellen und behaupten wollten, weil sie religiöser Art sind, sind schlechthin aufgehoben, also die Gegensätze zwischen Priester und Laien, Führer und Geführten, Genie und Masse.

Zwar wird auch ein romantischer Individualismus diese tiefste Gleichheit und die in ihr gegebene Gemeinschaft in Anspruch nehmen. Aber er wird sie und kann sie nur aus dem individuellen, schöpferischen Erlebnis der Sünde / man verzeihe diese geistreiche Formulierung; aber es handelt sich hier in der Tat um nicht mehr als um

eine geistreiche Wendung / begründen, das dann von jedem Einzelnen verlangt werden muß. Und da es sich hier nicht nur um diese oder jene Sünde handelt / die ja gerade nicht die Gleichheit, sondern die Verschiedenheit begründen würde /, sondern um die totale Sündhaftigkeit, so würde hier wieder die unmögliche Forderung der Realisierung der Individualität in ihrem tiefsten, reinsten Grunde gestellt. Nur hier mit dem entgegengesetzten Vorzeichen. Freilich wie sehr hier trotz des entgegengesetzten Vorzeichens ein und dasselbe gemeint ist, eben die Realisierung der Individualität in ihrem reinen tiefen Grund, geht schon daraus hervor, daß diese totale Sündhaftigkeit der Individualität nur als die dialektische Gegenseite ihrer reinen Göttlichkeit erscheint. Und es gilt darum für sie genau dasselbe, was wir auf die Frage geantwortet haben, ob eine Realisierung der Individualität in ihrem reinen Grunde möglich ist. Und weil sie auf dieselbe unrealisierbare Voraussetzung gegründet ist, so ist auch diese Gemeinschaft, die durch das individualistische Erlebnis der totalen Sündhaftigkeit konstituiert werden soll, ein leeres Phantom.

Man mag nun sagen, daß dieses Urteil auch Die Gemeinde treffen müsse, von der wir vorhin aus sagten, daß in ihr die tiefste Gleichheit und darum auch die schlechthinnige Verbindung und Solidarität ihrer Glieder gegeben sei. Aber das Konstituierende dieser Gemeinde ist gerade nicht ein individualistisches Erlebnis; ihre Voraussetzung ist nicht die Realisierung der Individualität in ihrem tiefen reinen Grunde. Ihre Voraussetzung ist statt dessen gerade der Verzicht des Ich auf den Anspruch, die eigentliche, die einzige Wirklichkeit zu sein. Und nicht der Verzicht, der aus einer immanenten Erschöpfung oder Verzweiflung des Ich stammt / damit wären wir nur wieder bei dem romantisch-ästhetischen Individualismus und seinem Phantom von Gemeinschaft /. Der Verzicht, der hier gemeint ist, ist nur möglich aus der Erkenntnis des göttlichen Du und dem Gehorsam gegen seine Autorität. Das aber heißt: nur aus dem hörenden Hören von Gottes Wort.

Zwar wie sich in der Anschauung des romantisch-ästhetischen Individualismus die totale Sündhaftigkeit der Individualität als die dialektische Gegenseite ihrer reinen Göttlichkeit erwies, so ergibt sich

hier als die göttliche Antwort auf die Sünde der Menschen ihre Vergebung und damit die göttliche Heiligkeit alles menschlichen Lebens. Aber diese Antwort ergibt sich nicht aus einer dialektischen Umkehrung, sondern ganz allein / und darauf kann nicht streng genug geachtet werden / aus dem hörenden Hören von Gottes Wort.

Daraus ergibt sich, daß die Gemeinde, die durch die Autorität von Gottes Wort konstituiert wird, nicht nur die Gemeinde der totalen Sündhaftigkeit, sondern ebenso die Gemeinde der Heiligen ist. Aber wie die Erkenntnis oder das Erlebnis dieser totalen Sündhaftigkeit nicht Folge einer Realisierung der Individualität in ihrem reinen Grunde ist, sondern das Hören des göttlichen Urteils ist, genau so wenig ist diese Heiligkeit Ergebnis einer solchen Realisierung der Individualität. Sondern sie ist nur, wo Gottes Wort gehört und geglaubt wird. „Denn wo ich das soll glauben . . . , so muß ich flugs bekennen, daß mit mir und allem, was ich vermag, verloren ist.“ (L. A. 20, 142) Diese Heiligkeit wird die Erinnerung daran, daß ihre Rehrseite die totale Sündhaftigkeit ist, nicht verlieren. Und es wird keinen Unterschied ausmachen, ob man die eine oder die andere zur Substanz und zum Konstituierenden alles menschlichen Lebens und darum auch alles gemeinsamen Lebens macht. Und eine andere Substanz und ein anderes konstituierendes Prinzip wird man nicht finden. Jedenfalls aber wird man Diese Heiligkeit nicht benutzen können, um eine irgendwie ideale Gemeinschaft unter den Menschen zu errichten, in der der Gegensatz von Zwang und Gesinnung, Autorität und Freiheit, Ich und Du zur mittellosen, unmittelbaren Einheit geworden wäre; also auch nicht, um irgendeinen Idealzustand auf dieser Erde im Namen Gottes herbeizuführen. Und wenn man wissen will, wie von hier aus das gemeinsame Leben der Menschen sich in Staat und Recht, Ehe und Familie, Arbeit und Kunst, Schule und Kirche gestaltet, so wird man wahrscheinlich besser tun, von der totalen Sündhaftigkeit auszugehen, und man wird vielleicht gerade dann am wenigsten vergessen haben, was es heißt, „daß wir wiederum eine neue Kreatur sind worden, nachdem wir gar verdorben und umbracht sind“. (L. A. 20, 127) Jedenfalls individualistisch wird das alles dann nicht mehr sein und idealistisch auch nicht. Man versteht auch dann den



anderen noch nicht in seinem individuellen So-sein und man wird nicht von dem anderen verstanden. Aber was liegt daran! Glaubt man an Gottes Wort auf Gottes Autorität hin, so ist man in seinem tiefsten und höchsten, äußerlichsten und innerlichsten existentiellen So-sein von Gott verstanden. „Dem anderen zu seiner besonderen Schönheit dienen, so wie er mir dazu hilft“, kann man hier nicht, denn es ist vor den Augen, die hier in die Tiefen sehen, keine „Schönheit“, sondern Schuld und Sünde. Aber / und das ist hier das Höchste / es kann hier einer dem anderen auf Gottes Wort hin und in Gottes Namen alle seine Sünde vergeben.

## Inhalt

Die Offenbarung, Seite 1 / Offenbarung und Zeit, Seite 20 / Glaube und Offenbarung, Seite 41 / Gemeinschaft oder Gemeinde? Seite 63

Schriften von Friedrich Gogarten

Die religiöse Entscheidung. 3. Tausend.

Inhalt: Die religiöse Entscheidung / Religion und Volkstum / Die Krisis der Kultur / Mystik und Offenbarung / Die Kirche.

Gogarten sondert in seinen Vorträgen und Aufsätzen das religiöse Erlebnis scharf von den Beziehungen der Seele zur Kultur. Ihm kommt es auf die Bewegung von Gott her an, also die Gnadentatsache als die entscheidende Auswirkung des transzendenten Gottes. So lehnt er auch die Mystik als eine Wegrichtung von innen her ab, weil sie letzten Endes wieder statt in Gott in das Ich mündet. Er schafft endlich Klarheit, daß das „Erlebnis“ des Absoluten der eigentliche Kern aller Religion ist, die Forderung von Gott her, damit steht er in direkter Nähe von Kierkegaard. Nicht das mystisch verunkelte Gotteserlebnis des Ichbewußtseins, sondern die wesentliche Demut gegenüber den erlebten Forderungen des Überpersönlichen bedeutet Gewissen und führt das Verantwortungsgefühl zur Tat. „Hier kam wieder einmal im Sinne der Heiligen Gottes Wort aus Menschenmund.“ Wilhelm Schäfer

Theologisches Literaturblatt: Gogartens scharfe Ablehnung aller „Religiosität“ wurzelt in der Erkenntnis der radikalen Gottlosigkeit alles Menschseins und es ist nur die unerbittliche Folge aus dieser Einstellung, wenn die Gedankenengänge in einem Hinweis auf das schlechthin Objektive der Offenbarung gipfeln. Lic. Stange

Der Tag: Jeder, der Höchstem und Letztem dienen will, muß sich mit Gogarten auseinandersehen. Er ist kein bequemer Führer und Wegweiser. Seine Antworten gehen durch Zweifel und Verneinung, sein Ja durch Wunden und Tod. Alles stellt er in Frage, um dann eine Antwort zu geben, die doch wieder nur eine Frage ist: „Das letzte von Gott erlaubte Wort ist die Frage, die die Religion zu dem fraglichsten, fragwürdigsten Gebilde der ganzen Menschengeschichte macht.“

Berliner Tageblatt: Eine Schrift, verfaßt aus ehrlichstem Bekennerdrang und heiligster Sehnsucht nach Neuordnung unseres Verhältnisses zum Ewigen und Absoluten. Prof. Siebert

Münch. Augsburger Abendzeitung: Gogarten ist bei den großen Homines religiosi, Luther und Kierkegaard in die Schule gegangen. Die manchmal an Eitelkeit streifende Spitzfindigkeit des Letzteren hat er überwunden. Luthers religiöse Urgewalt dagegen hält ihn gefangen. Damit ist er auf dem rechten Wege. G. Traub

Religion weither. 2. Tausend.

Inhalt: Die Einsamkeit in der Religion / Gedachte und wirkliche Individualität / Individualität als Erlebnis / Individualität als Mythos / Individualität und Mythos / Religiöse Kultur.

Sichte als religiöser Denker. 2. Tausend.

Inhalt: Zur Charakteristik des Sichte'schen Denkens / Sittlichkeit und Mystik / Mystik und Individualität / Mystik und Geschichte.

Religion und Volkstum. (Tatfugschrift 5)

Gedruckt bei E. Sauerland in Leipzig











BT127 .G58

Gogarten, Friedrich, 1887-1967.

Von Glauben und Offenbarung : vier Vort

BT Gogarten, Friedrich, 1887-1968.  
127 Von Glauben und Offenbarung; vier Vorträge,  
G58 Jena, E. Diederichs, 1923.  
82p. 23cm.

Contents.- Die Offenbarung.- Offenbarung und  
Zeit.- Glaube und Offenbarung.- Gemeinschaft  
oder Gemeinde.

1. Revelation--Addresses, essays, lectures.
2. Faith--Addresses, essays, lectures. I. Title.
- II. Title: Glauben und Offenbarung.

A14353

CCSC/mmb

